

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

II

SAINT-MARC GIRARDIN

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

AVEC UNE INTRODUCTION

Par M. Ernest BERSOT

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME SECOND

PARIS

CHARPENTIER ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS

28, QUAI DU LOUVRE, 28.

1875

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

CHAPITRE IX

ROUSSEAU ET LE THÉATRE

LA LETTRE SUR LES SPECTACLES. — LE THÉATRE A GENÈVE. — LA QUESTION DU THÉATRE AVANT ROUSSEAU. DISCUSSION ENTRE ROUSSEAU ET D'ALEMBERT. DE LA PURGATION DES PASSIONS AU THÉATRE SELON ARISTOTE ET CORNEILLE. INFLUENCE DU THÉATRE SUR LA CONDITION DES FEMMES.

Rousseau avait quitté l'Hermitage et tous ses anciens amis. Il était allé s'établir, au commencement de 1758, dans une petite maison qui avait un belvédère ouvert sur la vallée de Montmorency et le lac Saint-Gratien ou d'Enghien, et c'est là qu'il écrivit sa *Lettre sur les spectacles*. Il nous apprend lui-même dans ses *Confessions* quelle était sa disposition d'esprit en composant cette lettre : « Jusqu'a-

lors, dit-il, l'indignation de la vertu m'avait tenu lieu d'Apollon ; la tendresse et la douceur d'âme m'en tinrent lieu cette fois. Les injustices dont je n'avais été que spectateur m'avaient irrité : celles dont j'étais devenu l'objet m'attristèrent, et cette tristesse sans fiel n'était que celle d'un cœur trop aimant, trop tendre, qui, trompé par ceux qu'il avait crus de sa trempe, était forcé de se retirer au dedans de lui... A tout cela, se mêlait un certain attendrissement sur moi-même, qui me sentais mourant et qui croyais faire au public mes derniers adieux. Voilà les secrètes causes du ton singulier qui règne dans cet ouvrage, et qui contraste si prodigieusement avec celui du précédent[1]. »

La *Lettre sur les spectacles* n'a pas, selon moi, le ton mélancolique et doux que Rousseau croit y avoir mis. Si le style est plus souple et plus facile que celui du discours *sur l'Inégalité des conditions*, s'il est moins tendu et moins raide, s'il a enfin les grandes qualités de l'auteur, sans en avoir les défauts, cela tient à ce que Rousseau alors avait déjà composé la moitié de la *Nouvelle Héloïse*, et qu'il avait acquis plus d'aisance et plus de liberté qu'au commencement de sa carrière ; mais Rousseau, toujours dupe de son imagination, croyait que, s'il écrivait plus facilement, cela tenait à l'état de son âme et à la liberté qu'il avait recouvrée par sa rupture avec ses amis : nouveau et curieux témoignage de ce penchant à je ne sais quelle indépendance sauvage qui fait le fond du caractère de Rousseau.

1. Le discours sur *l'Inégalité des conditions*.

Quant à nous, sans chercher à retrouver dans la *Lettre sur les spectacles* les mystères que Rousseau croit y avoir mis, sans y chercher Grimm, madame d'Épinay, madame d'Houdetot, Saint-Lambert et Rousseau lui-même, quoiqu'il prétende y avoir représenté tous ces personnages, abordons ce nouvel écrit de Rousseau et examinons la question qu'il y débat : les spectacles sont-ils bons ou mauvais ? servent-ils à corriger les mœurs ou à les corrompre ?

I

Disons d'abord à quelle occasion Rousseau fit sa *Lettre contre les spectacles*. Il n'y avait point de théâtre à Genève. En 1714, le Conseil d'État y avait autorisé des marionnettes ; mais bientôt le Consistoire fit interdire les marionnettes, parce que des acteurs s'étaient peu à peu mêlés ou substitués aux marionnettes et jouaient des pièces de Molière. En 1738, Genève ayant été agitée par des troubles qui allèrent jusqu'à la guerre civile, la France, Zurich et Berne intervinrent et envoyèrent des médiateurs. Ces médiateurs, surtout le comte de Lautrec, médiateur français, demandèrent qu'il fût permis à une troupe de comédiens de donner quelques représentations. En vain le Consistoire s'y opposa ; ses plaintes ne furent pas écoutées. Cependant ces représentations théâtrales ne durèrent guère, et nous trouvons dans les extraits des registres du Conseil d'État de Genève

que le 16 décembre 1738 « le Consistoire remontra que la comédie causait une perte de temps considérable, surtout aux étudiants et aux apprentis, qu'elle enracinait dans les cœurs l'esprit de mondanité, nourrissait l'amour du luxe et le goût de la parure, détournait des assemblées religieuses et causait une dépense considérable, puisque les comédiens avaient retiré l'année dernière neuf ou dix mille livres, qu'en un mot il serait à désirer qu'on l'interdît à perpétuité. On résolut après cela, disent les registres, de ne point prolonger au directeur la permission qui lui avait été accordée pour trente-deux représentations. » Cet extrait des registres du Conseil d'État nous montre comment la comédie essayait de s'introduire à Genève, et comment les vieilles mœurs genevoises et le consistoire, gardien naturel de ces vieilles mœurs, résistaient à cette introduction.

En 1755, Voltaire s'était établi à Ferney. Il y avait bâti un théâtre dans son château, il y faisait jouer et il y jouait lui-même ses tragédies. Les Genevois qu'il invitait venaient assister à ces représentations, et le goût du théâtre se répandait peu à peu dans Genève. Voltaire aurait voulu que Genève eût un théâtre public, afin sans doute d'avoir le plaisir d'y faire jouer ses pièces devant un vrai parterre et non plus, comme chez lui, devant un parterre de salon. D'Alembert, dans l'article *Genève* de l'Encyclopédie, conseilla aux Genevois d'avoir un théâtre. Rousseau lut cet article, et fit sa *Lettre sur les spectacles*, par dépit, dit-on, et par jalousie contre Voltaire et contre les philosophes : non ! Rousseau

ne fit en cela que suivre la pensée qui l'avait déjà inspiré dans ses autres ouvrages. La *Lettre sur les spectacles* fait partie de la croisade que Rousseau entreprit contre la civilisation du dix-huitième siècle ou plutôt contre la civilisation moderne. Il proscrit le théâtre comme il proscrit les arts, la littérature et même le commerce et l'industrie [1]. Rousseau a peur d'une bonne moitié au moins des mouvements du cœur et de l'esprit humain. Il supprime une partie de l'homme afin de gouverner l'autre plus aisément. Il n'y a pas, disons-le hardiment, il n'y a pas un des reproches faits à l'ascétisme chrétien qui ne s'applique justement à la morale et à la politique de Rousseau. J'ajoute qu'au moins l'ascétisme chrétien, en fermant à l'homme la carrière du côté du monde, lui en ouvre une immense du côté du ciel.

Je sais bien qu'il faut ici tenir compte de l'observation que fait Rousseau, quand il se défend du reproche d'être ennemi des lettres et des arts : il écrit, dit-il, pour les petits États et non pour les grands, pour les petites républiques et non pour les empires. « Dans une grande ville, pleine de gens intrigants, désœuvrés, sans religion, sans principes, dont l'imagination, dépravée par l'oisiveté, la fainéantise, par l'amour du plaisir et par de grands besoins, n'engendre que des monstres et n'inspire que des forfaits; dans une grande ville où les mœurs et l'honneur ne sont rien, parce que chacun, déro-

1. Voyez ce que j'ai cité de son discours *sur l'Économie politique.*

bant aisément sa conduite aux yeux du public, ne se montre que par son crédit et n'est estimé que par ses richesses; la police ne saurait trop multiplier les plaisirs permis, ni trop s'appliquer à les rendre agréables, pour ôter aux particuliers la tentation d'en chercher de plus dangereux;... mais, dans les petites villes, dans les lieux moins peuplés, où les particuliers, toujours sous les yeux du public, sont censeurs nés les uns des autres, et où la police a sur tous une inspection facile, il faut suivre des maximes toutes contraires[1]. »

Quel que soit le soin qu'ait Rousseau de restreindre lui-même la portée de ses réflexions et d'en modérer l'application pour en excuser la rigueur, cependant il condamne absolument le théâtre. Il ne dit pas en effet, prenez-y bien garde, que les spectacles sont un bien partout, excepté pour les petits États ; il dit au contraire que les spectacles sont un mal partout, excepté pour les grands États, et cela parce que les grands États sont eux-mêmes un mal, parce que dans les grandes villes civilisées et corrompues il faut des amusements pour empêcher les crimes, il faut une pâture réglée aux mauvaises passions, de peur qu'elles ne deviennent furieuses. Nous devons donc traiter la question générale des bons et des mauvais effets du théâtre, puisque c'est cette question générale que Rousseau traite dans sa lettre à d'Alembert.

1. *Lettre à M. d'Alembert*, p. 139, édition Furne.

II

Cette question est depuis longtemps controversée, et il est curieux de jeter un coup d'œil rapide sur l'histoire de ce débat, ne fût-ce que pour se convaincre du petit nombre d'arguments qui sont à la disposition de l'esprit humain pour défrayer les discussions de ce monde. L'homme ici-bas joue toujours la même pièce avec des gestes différents.

Depuis Platon, qui, n'osant pas attaquer ouvertement la mythologie, se mit à attaquer Homère, les philosophes de l'antiquité sont peu favorables au théâtre. Cicéron, dans les *Tusculanes*, se moque de la prétention que la comédie avait déjà de son temps d'être une école de mœurs et d'enseigner l'art de réprimer les passions. La comédie, en effet, par cette prétention maladroite, a souvent donné prise sur elle. Comme elle sentait bien qu'elle pouvait quelquefois passer pour frivole et licencieuse, elle a voulu déconcerter les accusateurs par sa hardiesse, et elle a déclaré qu'elle était l'institutrice des mœurs. C'est là-dessus que Cicéron la reprend : « O l'admirable réformatrice des mœurs que la poésie, qui met au nombre des dieux l'amour, l'auteur des vices et de la licence ! Je parle ici de la poésie comique, qui n'existerait pas sans ces vices qu'aiment les hommes

et qui font le sujet principal des comédies[1]. » Sénèque prétend qu'il n'y a rien de si pernicieux que le théâtre : « C'est là que le plaisir introduit aisément le vice dans l'âme des hommes ; on en sort toujours plus cupide, plus ambitieux, plus porté au luxe et au plaisir[2]. » Le père Lebrun, qui dans son *Discours sur la comédie* cite ce passage de Sénèque contre le théâtre, aurait dû remarquer qu'il s'agit surtout dans cette lettre des jeux du cirque et des combats de gladiateurs. Il y a plus, Sénèque ne conseille pas seulement à Lucilius de fuir les spectacles, il lui conseille d'éviter le monde : « Tu me demandes ce que tu dois surtout éviter ; évite le monde. Quant à moi, j'avoue ma faiblesse ; jamais je n'y vais sans revenir moins bon...... Les sociétés nombreuses sont mauvaises[3]. » Sénèque parle ici du monde comme en pourrait parler un docteur de l'Église. En effet, si nous voulons fuir ce qui excite les passions, il faut fuir le monde aussi bien que le théâtre : l'un ne vaut pas mieux que l'autre pour le chrétien ou pour le philosophe.

Le père Lebrun, dans son *Discours sur la comédie*, est tellement empressé de recueillir des témoignages contre le théâtre, qu'il en prend même dans Ovide, et j'avoue qu'il serait piquant de voir l'auteur de *l'Art d'aimer* témoigner contre la comédie et contre la licence des mœurs. Ce témoignage aurait

1. *Tusculanes*, livre IV.
2. Sénèque, lettre VII.
3. « Quod tibi vitandum præcipue existimes, quæris? Turbam. Ego certe confiteor imbecillitatem meam : nunquam mores quos intuli, refero... Inimica est multorum conversatio. »

l'air d'une confession. « Ovide, dit le père Lebrun, avoue que les jeux sont une semence de corruption, et il exhorte Auguste à supprimer les théâtres. » Je suis tout embarrassé d'avoir à reprendre un contre-sens dans le grave auteur. Ovide se plaint qu'Auguste l'ait condamné comme un docteur de libertinage : « Les vers d'amour, dit-il, ne corrompent que ceux qui sont déjà prêts à la corruption. Il n'y a pas de livres innocents pour ceux qui les lisent sans innocence. Tous les livres peuvent nuire ; supprimerez-vous les livres ? Les spectacles peuvent corrompre ; détruirez-vous les théâtres[1] ? » Il n'y a certes là aucune exhortation sérieuse à détruire les théâtres.

Auguste d'ailleurs, quand même Ovide ou quelque autre poëte plus accrédité qu'Ovide lui aurait conseillé de supprimer les spectacles, n'en aurait rien fait. Le pain et les spectacles étaient les deux grands moyens de gouvernement des empereurs sur le peuple de Rome. Tous ceux qui avant Auguste avaient visé au souverain pouvoir avaient offert des spectacles au peuple. Pompée fit bâtir un cirque en pierre, et les vieux sénateurs l'avaient accusé de corrompre par là les mœurs publiques. Jusque-là en effet, dit Tacite dans ses *Annales*[2], il n'y avait que des cirques en bois qu'on construisait pour la circonstance et qu'on détruisait ensuite. « Avec un cirque permanent, le goût du plaisir et de la licence allaient s'introduire à Rome; » mais comme la licence et l'oisi-

1. .... Ludi quoque semina præbent nequitiæ : tolli tota theatra jube. — *Tristes*, liv. II, épit. 1re, v. 280.

2. *Annal.*, liv. XIV, ch. 20.

vеté sont les plaisirs ou les consolations de la servitude, il fallait que les empereurs nourrissent et amusassent le peuple. Auguste fit donc aussi bâtir un cirque, et même il assistait aux jeux qui s'y donnaient, *quia civile rebatur misceri voluptatibus vulgi*, parce qu'il était de sa politique de se mêler aux plaisirs du peuple. Il n'y a que les bons empereurs qui osassent contenir ou contrarier le goût que le peuple avait pour les spectacles. Marc-Aurèle ne permit les jeux du cirque que le soir, de peur d'interrompre le travail et le commerce; mais le peuple murmura et dit que l'empereur voulait rendre tout le monde philosophe. Jusque dans les derniers temps, le théâtre et le cirque furent un des principaux soucis du gouvernement impérial, et Théodoric lui-même, maître de l'Italie, continua avec soin cette tradition des empereurs. Il assigna des appointements aux comédiens et répara le cirque et le théâtre à Rome [1]. Les malheurs de la guerre et de l'invasion n'interrompaient point les spectacles. Il y eut des villes prises par les barbares pendant que le peuple était au théâtre. A Antioche, sous Gallien, le peuple assistait, dans le cirque, aux bouffonneries d'un mime, quand tout à coup la femme du mime qui jouait avec lui s'écria : Si je ne rêve, voilà les Perses ! En effet, c'étaient les Perses qui pillaient et brûlaient la ville, et qui commencèrent à massacrer les spectateurs. A Carthage, ce fut aussi pendant une représentation du cirque que la ville fut prise par les Vandales, si bien que les cris de ceux qu'on massacrait

1. Voyez les lettres de Cassiodore, liv. III.

se mêlaient, dit Salvien, aux cris de ceux qui applaudissaient dans le cirque: *confundebatur vox morientium voxque bacchantium, ac vix discerni poterat plebis ejulatio quæ cadebat in bello et sonus populi qui clamabat in circo*[1]. Trèves enfin ayant été plusieurs fois saccagée par les barbares, les habitants qui survivaient à ces désastres demandaient aux empereurs des jeux du cirque en dédommagement et en consolation de leurs malheurs, *qui excidio superfuerant quasi pro summo deletæ urbis remedio circenses ab imperatoribus postulabant*[2]. La fureur du plaisir est la dernière énergie dont soient capables les vieilles sociétés.

Les pères de l'Église sont plus sévères encore contre le théâtre que les philosophes anciens. Je n'en suis pas étonné : ils sont plus sévères gardiens des mœurs, et en outre le théâtre se rattachait à la mythologie par tant de liens, qu'en attaquant le théâtre, les pères de l'Église attaquaient l'idolâtrie; mais je ne veux pas résumer leurs arguments, qui se retrouvent dans la controverse du dix-septième et du dix-huitième siècle. Le débat en effet s'est engagé dans ces deux siècles, prenant dans chaque siècle la forme du temps : au dix-septième siècle, il est entre les théologiens ; au dix-huitième, entre les philosophes.

Un des confidents, et je dirais volontiers un des employés littéraires du cardinal de Richelieu, l'abbé d'Aubignac, auteur de la *Pratique du théâtre*, fit par

1. Salvien, *de Gubernatione Dei*, liv. VI.
2. *Ibid.*

l'ordre de Richelieu un projet de réforme du théâtre. Dans ce projet, il traite des mauvais effets des spectacles et propose les moyens d'y remédier : ces moyens sont curieux à connaître. On y sent le génie impérieux et despotique de Richelieu, qui voulait tout diriger et tout organiser. En fondant l'Académie française, il voulait administrer les lettres; en faisant faire un plan de réforme pour le théâtre, il voulait administrer les spectacles. L'esprit des lettres est si naturellement libéral, que l'Académie française, que Richelieu avait faite pour l'autorité, a vécu et vit par la liberté. Quant au théâtre, Richelieu mourut avant d'en avoir fait la réforme; mais l'abbé d'Aubignac nous en a conservé le plan. Richelieu, dans ce projet, commence, soit comme cardinal, soit comme ministre, par relever le théâtre et les acteurs de la censure qui les frappait. « Une déclaration du roi, dit-il, portera d'une part que, les jeux du théâtre n'étant plus un acte de fausse religion et d'idolâtrie comme autrefois, mais seulement un divertissement public, et d'un autre côté, les représentations étant ramenées à l'honnêteté et les comédiens ne vivant plus dans la débauche et avec scandale, Sa Majesté lève la note d'infamie décernée contre eux par les ordonnances et arrêts[1]. » Cependant, pour que les comédiens méritent la réhabilitation qui leur est accordée, l'abbé d'Aubignac propose plusieurs mesures: « 1° qu'il soit interdit aux filles de monter sur le théâtre, si elles n'ont leur

1. *Projet du théâtre*, à la suite de la *Pratique*, par l'abbé d'Aubignac, t I[er], p. 354.

père ou leur mère dans la compagnie; 2° que les veuves soient obligées de se remarier six mois après l'accomplissement de leur année de deuil, et qu'elles ne jouent pas pendant leur année de deuil; 3° Sa Majesté établira une personne de probité et de capacité comme directeur, intendant ou grand-maître des théâtres et des jeux publics en France, qui aura soin que le théâtre se maintienne en l'honnêteté, qui veillera sur les actions des comédiens et qui en rendra compte au roi pour y donner l'ordre nécessaire. »

Ce grand-maître des théâtres (et je ne voudrais pas répondre que le bon abbé d'Aubignac n'attachât pas à la création de la grande-maîtrise des théâtres quelque espérance personnelle; c'est l'ordinaire des faiseurs de plans de s'y ménager toujours quelque place, comme les anciens peintres se mettaient volontiers eux-mêmes dans un coin de leurs tableaux), ce grand-maître des théâtres a toute sorte d'attributions importantes et diverses; il choisit les acteurs « et les oblige d'étudier la représentation des spectacles aussi bien que les récits et les expressions des sentiments, afin qu'on n'y voie rien que d'achevé; » il lit les pièces des poëtes déjà accrédités et « en examine l'honnêteté et la bienséance, le reste y demeurant au péril de leur réputation. Pour les nouveaux poëtes, leurs pièces sont examinées par le grand-maître et réformées selon ses ordres[1]. » Le grand-maître est également chargé « de trouver un lieu commode et spacieux pour dresser un théâtre selon les modèles qui seront donnés à l'exemple des

1. *Projet de théâtre*, à la suite de la *Pratique*, p. 355.

anciens... Autour de ce théâtre seront bâties des maisons pour loger gratuitement les deux troupes de comédiens nécessaires à la ville de Paris. »

Je ne veux faire aucune comparaison malséante; mais quand je vois ce projet de théâtre et même de phalanstère dramatique, si je puis ainsi dire, proposé par un abbé à un cardinal, il m'est impossible de ne pas penser qu'à cette époque, où la vie religieuse refleurissait dans les couvents par les réformes de quelques grands chefs d'ordre, l'idée d'imiter les institutions monastiques s'étendait à tout, même au théâtre, et que le bon abbé d'Aubignac se faisait en quelque sorte prieur d'une congrégation dramatique qu'il s'agissait de réformer.

Le goût public épura le théâtre mieux que ne l'aurait fait le grand-maître[1]. Cependant l'Église continua à être sévère contre le théâtre. Nicole et Bossuet interdisent sans hésiter les spectacles et les déclarent dangereux pour les mœurs. La controverse soutenue sur ce sujet en 1666 par Nicole et en 1694 par Bossuet mérite une attention particulière.

En 1665, Desmarets de Saint-Sorlin, auteur des *Visionnaires* et du poëme de *Clovis*, s'étant fait dévot, avait attaqué et calomnié les jansénistes. Cette manière de faire pénitence de ses péchés sur le dos des jansénistes donna aussitôt pour alliés à Desmarets

1. Un de nos jeunes professeurs, M. Boissière, a montré tout récemment (*Athenæum français* du 24 juin) comment, sous l'inspiration du goût public, Corneille, dans les éditions successives de son théâtre, avait épuré son style. Cette collation des éditions de Corneille de 1633 à 1682, quoique faite seulement sur *Mélite*, e t une excellente leçon de critique.

tous les ennemis de Port-Royal; mais comme les docteurs de Port-Royal étaient de grands controversistes, et « qu'ils se servaient volontiers de la colère pour défendre la justice[1], » ils prirent fort vivement à partie ce poëte comique et ce romancier qui s'érigeait en théologien; ils ne se bornèrent pas à attaquer le poëte, ils attaquèrent aussi la comédie, et cette attaque attira Racine dans la lice, de telle sorte que le débat s'engagea entre Port-Royal et Racine, c'est-à-dire entre les maîtres et l'élève, car Racine était élève de Port-Royal; mais il était poëte dramatique et ne pouvait souffrir que « les faiseurs de romans et les poëtes de théâtre fussent traités d'empoisonneurs publics, non des corps, mais des âmes. » C'était de ce nom que les austères controversistes de Port-Royal appelaient les auteurs dramatiques, et même, comme s'ils avaient songé à leur ancien élève, ils avaient dit que « plus le poëte a eu soin de couvrir d'un voile d'honnêteté les passions criminelles qu'il décrit, plus il les a rendues dangereuses et capables de surprendre et de corrompre les âmes simples et innocentes[2]. »

Racine avait à Port-Royal une tante qui ne lui épargnait pas les réprimandes sur son goût pour le théâtre ; il paraît même qu'il n'était plus reçu à

1. Trait excellent du portrait d'Arnauld sous le nom de Timante dans la *Clélie*, t. VI, p. 1142.

2. *Les Visionnaires*, lettre première. — *Les Visionnaires*, qui sont la suite des *Imaginaires*, sont des lettres faites par Nicole pour défendre Port-Royal contre Desmarets. Depuis les *Provinciales*, tous les débats se traitaient en lettres. La mode y était; mais les imitateurs restaient loin du modèle.

Port-Royal ; il s'imagina que l'auteur des *Visionnaires* l'avait eu en vue en parlant des poëtes qui couvraient d'un voile d'honnêteté les passions criminelles. « Mon père prit cela pour lui, dit Louis Racine dans ses notes sur la vie de son père ; il écouta un peu trop sa vivacité naturelle ; il prit la plume, et sans rien dire à personne, il fit et répandit dans le public une lettre sans nom d'auteur, où il turlupinait ces messieurs de la manière du monde la plus sanglante et la plus amère. La lettre fit grand bruit ; les molinistes y battirent des mains et furent charmés d'avoir enfin trouvé ce qu'ils cherchaient depuis si longtemps et si inutilement, c'est-à-dire un homme dont ils pussent opposer la plume à celle de Pascal, bien fâchés cependant de ne pas connaître l'auteur de la lettre[1]... »

Il y a ici plusieurs traits à marquer pour l'histoire littéraire : la sévérité de Port-Royal contre la comédie et son attachement à la vieille tradition de l'Église ; la vivacité de Racine encore jeune et dans son temps *d'égarements et de misères,* comme il le dit lui-même plus tard dans une lettre à madame de Maintenon[2], croyant défendre sa cause et même sa personne en défendant le théâtre, n'hésitant pas à rompre en visière à ses anciens maîtres et à se faire l'allié d'un mauvais poëte ; les molinistes enfin ou les jésuites acceptant l'alliance avec le théâtre ou avec ses défenseurs : voilà ce qui dans la question appartient à l'histoire du temps. Mais à côté de cela

1. Racine, t. VI, édit. de La Harpe, 1807, p. 6.
2. Racine, t. VII, édit. de La Harpe, 1807, p. 517.

il y a les arguments qui appartiennent au sujet même du débat, les arguments pour le théâtre dans la lettre de Racine, les arguments contre dans Nicole.

En homme habile et qui devine tout l'art de la polémique, dès qu'il s'en mêle, Racine attaque l'austérité de Port-Royal bien plus qu'il ne défend le relâchement du théâtre, et même il ne commence point par justifier le théâtre, mais la poésie en général. « Nous connaissons, dit-il aux docteurs de Port-Royal, l'austérité de votre morale; nous ne trouvons point étrange que vous damniez les poëtes, vous en damnez bien d'autres qu'eux. Ce qui nous surprend, c'est de voir que vous voulez empêcher les hommes de les honorer. Eh! messieurs, contentez-vous de donner les rangs dans l'autre monde; ne réglez point les récompenses de celui-ci. Vous l'avez quitté il y a longtemps. Laissez-le juge des choses qui lui appartiennent. Plaignez-le, si vous voulez, d'aimer des bagatelles et d'estimer ceux qui les font; mais ne leur enviez point de misérables honneurs auxquels vous avez renoncé. » Deux amis de Port-Royal, Dubois, le traducteur des *Lettres de saint Augustin*, et Barbier d'Aucourt, répondirent à Racine, et celui-ci, se piquant au jeu, fit une seconde lettre plus vive et plus mordante encore que la première, où, prenant les *Provinciales* pour des scènes de comédie (et il avait bien raison de les prendre ainsi): « Dites-moi, messieurs, qu'est-ce qui se passe dans les comédies? On y joue un valet fourbe, un bourgeois avare, un marquis extravagant, et tout ce qu'il y a dans le monde de plus digne de risée.

J'avoue que le provincial a mieux choisi ses personnages ; il les a cherchés dans les couvents et dans la Sorbonne ; il introduit sur la scène tantôt des jacobins, tantôt des docteurs et toujours des jésuites. Combien de rôles leur fait-il jouer ? Tantôt il amène un jésuite bonhomme, tantôt un jésuite méchant, et toujours un jésuite ridicule. Le monde en a ri pendant quelque temps, et le plus austère janséniste aurait cru trahir la vérité que de n'en pas rire. » Cette seconde lettre faite, Racine, avant de l'imprimer, alla la lire à Boileau. Celui-ci écouta de grand sang-froid, loua extrêmement le tour et l'esprit de l'ouvrage et finit en disant : « Cela est fort joliment écrit ; mais vous ne songez pas que vous écrivez contre les plus honnêtes gens du monde. » « Cette parole, dit Louis Racine, fit aussitôt rentrer mon père en lui-même, et comme c'était l'homme du monde le plus éloigné de toute ingratitude et le plus pénétré des devoirs de l'honnête homme, les obligations qu'il avait à ces messieurs lui revinrent toutes à l'esprit : il supprima sa seconde lettre et sa préface et retira le plus qu'il put des exemplaires de la première lettre... Si jamais faute a pu être réparée par un repentir sincère, ç'a été certainement celle-là. J'ai été témoin du regret qu'il en a eu toute sa vie ; il n'en parlait qu'avec une humilité et une confusion capables seules de l'effacer. » Le monument du repentir de Racine est son admirable *Histoire de Port-Royal* ; mais je n'ai pu résister au plaisir de citer cette anecdote, qui honore Boileau et Racine, et qui fait que nous pouvons avoir avec eux le plaisir exquis pour l'âme d'estimer ce que nous admirons.

Les deux lettres de Racine, que nous n avons eu quelque sorte que malgré lui et contre le vœu de son repentir, ne font guère pour justifier les spectacles. La question est bien mieux traitée dans une lettre de Boileau en 1707. Il y avait eu entre Boileau, Massillon et M. de Montchesnay[1], une conversation sur les bons ou les mauvais effets du théâtre. Massillon, fidèle à la tradition de l'Église, proscrivait absolument la comédie[2]; M. de Montchesnay était de l'avis de Massillon. Boileau défendait le théâtre, mais d'abord il commençait par distinguer soigneusement la comédie des comédiens. « Du reste, vous avancez une maxime qui n'est pas, ce me semble, soutenable, disait-il à ses interlocuteurs (car sa lettre n'est évidemment que le résumé de sa conversation); c'est à savoir, qu'une chose qui peut produire quelquefois de mauvais effets dans des esprits vicieux, quoique non vicieuse d'elle-même, doit être absolument défendue, quoiqu'elle puisse d'ailleurs servir au délassement et à l'instruction des

1. Auteur d'un *Bolœana* publié en 1743.

2. « Les spectacles sont-ils des œuvres de Satan ou des œuvres de Jésus-Christ?... Quoi! les spectacles tels que nous les voyons aujourd'hui, plus criminels encore par la débauche publique des créatures infortunées qui montent sur le théâtre que par les scènes impures ou passionnées qu'elles débitent, les spectacles seraient les œuvres de Jésus-Christ! Jésus-Christ animerait une bouche d'où sortent des airs profanes et lascifs! Jésus-Christ formerait lui-même les sons d'une voix qui corrompt les cœurs! Jésus-Christ paraîtrait sur les théâtres en la personne d'un acteur ou d'une actrice effrontée, gens infâmes selon les lois des hommes!... Non! ce sont là des œuvres de Satan! » (Sermon *sur le petit nombre des élus*.)

hommes. Si cela est, il ne sera plus permis de peindre dans les églises des vierges Maries, ni des Suzannes, ni des Madeleines agréables de visage, puisqu'il peut fort bien arriver que leur aspect excite la concupiscence d'un esprit corrompu. La vertu convertit tout en bien, et le vice tout en mal. Si votre maxime est reçue, il ne faudra plus non-seulement voir représenter ni comédie ni tragédie, mais il n'en faudra plus lire aucune; il ne faudra plus lire ni Virgile, ni Théocrite, ni Térence, ni Sophocle, ni Homère... Croyez-moi, attaquez nos tragédies et nos comédies, puisqu'elles sont ordinairement fort vicieuses, mais n'attaquez point la tragédie et la comédie en général, puisqu'elles sont d'elles-mêmes indifférentes... Je vous soutiens, quoi qu'en dise le père Massillon, que le poëme dramatique est une poésie indifférente de soi-même, et qui n'est mauvaise que par le mauvais usage qu'on en fait[1]. » Voilà la question bien posée, et voilà les arguments qu'on peut employer pour défendre la cause du théâtre. La comédie n'est point une école, le drame n'est point une leçon, comme le soutiennent ses maladroits apologistes; la poésie dramatique, comme tous les autres genres de littérature et comme l'esprit humain lui-même, peut servir au bien comme au mal. Tout dépend de l'usage qu'on en fait.

Nous venons de voir les arguments que Racine en 1666 et Boileau en 1707 faisaient valoir pour la comédie. Voyons maintenant comment les défen-

1. Lettres de Boileau, édition de Berryat Saint-Prix, t. IV, p. 601.

seurs de la tradition de l'Église proscrivaient nettement le théâtre et la comédie. Nous ne voulons pas examiner les arguments qu'ils employaient : nous les retrouverons dans la controverse de Rousseau ; nous cherchons seulement en ce moment si les docteurs qui ont proscrit la comédie ont bien compris la cause du plaisir qu'ils proscrivaient. Ils ont fort bien compris, selon nous, la cause du plaisir que nous prenons au théâtre, et leurs censures du théâtre expliquent de la manière du monde la plus ingénieuse la nature de l'émotion dramatique. Il y a toute une poétique dans leur excommunication.

Les deux principaux censeurs du théâtre en 1666 sont le prince de Conti et Nicole.

Le prince de Conti avait beaucoup aimé le théâtre, et il avait protégé Molière. Plus tard, il se fit dévot fort sincèrement, devint janséniste, et s'efforça, par une sorte de zèle expiatoire, de détruire le plaisir qu'il avait aimé. Il rassembla avec soin les passages des pères qui condamnaient les spectacles, et les publia en les faisant précéder d'un *Traité sur la Comédie*, qui est un des meilleurs écrits de notre langue au dix-septième siècle ; je ne puis pas en faire un plus grand éloge. Dans ce traité, le prince de Conti est fort sévère contre le théâtre ; mais, jusque dans la sévérité du censeur, on retrouve l'expérience de l'homme qui a beaucoup connu et beaucoup aimé le théâtre ; et c'est là ce qui fait le mérite, je dirais presque l'agrément de cet ouvrage, fait dans un esprit de pénitence.

« Ce qu'il y a de plus déplorable dans la comédie, dit le prince de Conti, c'est que les poëtes sont

maîtres des passions qu'ils traitent, mais ils ne le sont pas de celles qu'ils ont ainsi émues. Ils sont assurés de faire finir celles de leur héros et de leur héroïne avec le cinquième acte, et que les comédiens ne diront que ce qui est dans leur rôle, parce qu'il n'y a que leur mémoire qui s'en mêle; mais le cœur, ému par cette représentation, n'a pas les mêmes bornes : il n'agit pas par mesure. Dès qu'il se trouve attiré par son objet, il s'y abandonne selon toute l'étendue de son inclination, et souvent, après avoir résolu de ne pousser pas les passions plus avant que les héros de la comédie, il s'est trouvé bien loin de son compte. L'esprit, accoutumé à se nourrir de toutes les manières de traiter la galanterie, n'étant plein que d'aventures agréables et surprenantes, de vers tendres, délicats et passionnés, fait que le cœur dévoué à tous ces sentiments n'est plus capable de retenue[1]. » En vain les défenseurs de la comédie prétendaient que le théâtre finit toujours par montrer le vice puni et la vertu récompensée. Le prince de Conti a trop l'expérience du cœur humain pour se payer de cette raison. « Le poëte, après avoir répandu son venin dans tout un ouvrage d'une manière agréable, délicate et conforme à la nature et au tempérament, croit en être quitte pour faire faire quelque discours moral par un vieux roi représenté pour l'ordinaire par un fort méchant comédien, dont le rôle est désagréable, dont les vers sont secs et languissants, quelquefois même mauvais, parce

1. *Traité sur la Comédie*, par le prince de Conti, 1666, p. 26-27.

que c'est dans ces endroits que le poëte se délasse des efforts d'esprit qu'il vient de faire en traitant les passions[1] ; » et, pour achever sa réponse, le prince de Conti cite quelques vers de Godeau, un ancien mondain aussi devenu évêque. « Je sais bien, dit Godeau dans un sonnet sur la comédie,

Qu'on y voit à la fin couronner l'innocence.
. . . .
Mais en cette leçon si pompeuse et si vaine,
Le profit est douteux et la perte certaine ;
Le remède y plaît moins que ne fait le poison ;
Elle peut réformer un esprit idolâtre,
Mais pour changer leurs mœurs et régler leur raison,
Les chrétiens ont l'église et non pas le théâtre[2].

Dans ces vers, judicieux plutôt qu'élégants, Godeau fait une distinction juste que ne fait pas le prince de Conti : la comédie peut servir à la morale du monde ; elle est inutile et dangereuse pour la morale chrétienne. Elle peut être un remède dans le mal, elle est un péril dans le bien. La sévérité de Port-Royal n'admettait pas ces tempéraments équi-

1. *Ibid.*, p. 35. — Je ne puis pas ne point citer ici le jugement singulier que le prince de Conti fait de *Cinna* : « Y a-t-il personne qui ne songe plutôt à se récrier, en voyant jouer *Cinna*, sur toutes les choses tendres et passionnées qu'il dit à Émilie, et sur toutes celles qu'elle lui répond, que sur la clémence d'Auguste, à laquelle on pense peu, et dont aucun des spectateurs n'a jamais pensé à faire l'éloge en sortant de la comédie ? » Aujourd'hui au contraire, si je ne me trompe, c'est la clémence d'Auguste qui nous touche et nous émeut. Les amours de Cinna et d'Émilie nous intéressent peu.

2. *Poésies chrétiennes et morales de Godeau*, 1662, p. 446.

tables. Ce qui heurte le plus Nicole, et ce qu'il combat avec le plus de colère, « c'est, dit-il, qu'on ait entrepris dans ce siècle-ci de justifier la comédie et de la faire passer pour un divertissement qui se pouvait allier avec la dévotion. Les autres siècles étaient plus simples dans le bien et dans le mal. Ceux qui faisaient profession de piété témoignaient par leurs actions et par leurs paroles l'horreur qu'ils avaient de ces spectacles profanes. Ceux qui étaient possédés de la passion du théâtre reconnaissaient au moins qu'ils ne suivaient pas en cela les règles de la religion chrétienne; mais il s'est trouvé des gens dans celui-ci qui ont prétendu pouvoir allier sur ce point la piété et l'esprit du monde. On ne se contente pas de suivre le vice, on veut encore qu'il soit honoré, et qu'il ne soit pas flétri par le nom honteux de vice, qui trouble toujours un peu le plaisir qu'on y prend par l'horreur qui l'accompagne. On a donc tâché de faire en sorte que la conscience s'accommodât avec la passion, et ne la vînt point inquiéter par ses importuns remords [1]. » A Dieu ne plaise que je veuille affaiblir l'autorité de ces graves et honnêtes paroles. Les pires corrupteurs sont, dans tous les temps, ceux qui changent le mal en bien ou le bien en mal, qui disent que la propriété est le vol, que le mariage est la servitude et que l'adultère est la liberté, ou bien encore que la comédie est une école de vertu et d'honnêteté. « Malheur à vous, dit Isaïe [2],

1. Nicole, *Essais de morale*, t. III, p. 237, *Traité sur la Comédie*.

2. Chapitre v, vers. 20.

qui appelez bon ce qui est mauvais et mauvais ce qui est bon, qui donnez le nom de lumière aux ténèbres et le nom de ténèbres à la lumière, qui dites que ce qui est amer est doux et que ce qui est doux est amer ! » Changer le nom des choses, c'est pour les esprits faibles confondre les idées; il y a tant d'âmes frivoles, tant de consciences incertaines ou insouciantes, qui ne connaissent leurs devoirs que par l'étiquette qu'on y met ! Changez les étiquettes, ils ne s'y reconnaissent plus.

J'approuve donc les paroles sévères de Nicole; je me demande seulement si entre ceux qui prétendent faire acte de chrétien en allant au théâtre et ceux qui se décident à être tout à fait impies en assistant à la comédie, il n'y a pas ceux qui y vont sans croire faire ni si bien ni si mal, les mondains honnêtes en un mot, qui ne sont ni des hypocrites ni des impies. Or, si je ne me trompe, ce sont ces mondains honnêtes que les casuistes ne voulaient pas damner absolument.

Le casuitisme n'est pas la morale, cela peut se dire à la décharge comme à la charge du casuitisme. La morale établit les règles de conduite, et elle ne saurait les mettre trop haut. Il faut en morale demander plus pour avoir assez; il faut viser à la vertu pour rester dans l'honnêteté. Les règles qui se font commodes, complaisantes, et qui tâchent de rattraper l'homme dans ses égarements en l'y suivant de plus ou moins loin, ces règles-là ne ramènent point l'homme au bien, et c'est l'homme, au contraire, qui, de complaisance en complaisance, les entraîne au mal. Il sied donc à la morale d'être sévère; mais le casui-

tisme, qui, au lieu de prescrire les règles, est tenu d'examiner les divers cas de la conduite humaine, le casuitisme peut être plus indulgent, de même que le juré est naturellement plus indulgent que le législateur. Le législateur précise et définit le mal qu'il veut punir, et il est à son aise pour faire cette définition, puisqu'il la fait sur des cas qu'il prévoit; le juré n'a pas affaire à ces définitions précises et rigoureuses, mais aux actions humaines, dans lesquelles le plus et le moins entrent nécessairement. Tous les vols sont également coupables, tous les voleurs ne le sont pas également, parce que les degrés du mal, comme ceux du bien, sont infinis dans l'âme humaine. Les casuistes sont des jurés : ils pèsent et examinent, d'un côté la règle, de l'autre l'action qui s'en écarte, celle-ci de fort loin, celle-ci de moins loin. La règle chrétienne et ecclésiastique est de ne point aller au théâtre; mais si je vais au théâtre voir *Athalie* ou *Polyeucte*, suis-je aussi coupable que si je vais voir un vaudeville frivole ou licencieux? Il y a donc, dans la faute que les spectateurs font en allant au théâtre, des différences incontestables qui dépendent du genre de pièces qu'ils vont voir. La règle morale peut dédaigner ces différences, elle le doit même; mais le casuitisme ou le confessionnal doit en tenir compte. Quand Nicole dit avec colère qu'il s'est trouvé de son temps *des gens qui ont prétendu pouvoir allier sur ce point la piété et l'esprit du monde,* il a raison de blâmer les moralistes relâchés et complaisants qui mettent le vice à la portée de la conscience; il a tort, s'il blâme les directeurs avisés et prudents qui distinguent au théâtre, comme dans le

monde, le genre de plaisir qu'on y va chercher. Il y a toujours eu dans l'église, à côté de ceux qui s'attachaient à la règle morale, et qui proscrivaient les spectacles comme absolument mauvais, ceux qui n'enveloppaient pas dans la même condamnation tous les auteurs et tous les spectateurs du théâtre. Les jésuites ont été de cette dernière école : accordant beaucoup à la liberté de l'homme et à ses œuvres, ils ne voulaient condamner les œuvres qu'après les avoir examinées. Quoi de plus juste? Cette doctrine avait en même temps pour eux l'avantage de donner à la direction un pouvoir presque supérieur à la règle.

Ne voulant pas entrer dans cet examen du genre de plaisir que le monde va chercher au théâtre et aimant mieux condamner absolument tous les spectacles, Nicole ne se contente pas de censurer ceux qui justifient le théâtre, il recherche avec une sagacité admirable, dans ses *Pensées sur les spectacles*[1], quelle est la nature de l'émotion dramatique, et plus il y pénètre, plus il la condamne.

1° La comédie répond au goût que nous avons pour les émotions. Le cœur aime à se sentir vivre, et ce qu'il craint le plus, c'est le calme et le repos, car il lui semble alors qu'il est en train de mourir. « Il est triste s'il n'est blessé; il est satisfait si ses plaies descendent bien avant. » Avant Nicole, saint Augustin remarque dans ses *Confessions*[2] qu'il aimait surtout les spectacles qui le faisaient pleurer,

1. *Essais de morale*, t. V, p. 366.
2. Livre III.

et les bourgeois de nos jours aiment d'autant plus une pièce qu'ils y pleurent davantage. Nous aimons donc tous l'émotion. Est-ce seulement au théâtre que nous l'aimons? Non, nous l'aimons et nous la recherchons partout, dans le monde et aux tribunaux. Pourquoi les belles dames courent-elles aux séances des cours d'assises? Pour être émues. Les raffinés aiment l'émotion, les grossiers aussi. Qu'un domestique fasse le récit de quelque aventure tragique, il exagère, il veut être ému et émouvoir. Nous sommes tous capables de pitié, mais beaucoup en sont avides; chez ceux-là, la pitié s'arrête à l'émotion, c'est-à-dire au sentiment égoïste qui nous fait sentir le mal d'autrui sans aller jusqu'au sentiment charitable qui nous le fait soulager. Ce qui fait que les gens sensibles paraissent bons, et même qu'ils croient l'être, c'est qu'on suppose qu'ils iront de l'émotion à la charité, et qu'ils accompliront leur pitié, si je puis ainsi parler, et ce qui fait qu'ils ne sont pas bons, c'est qu'ils se contentent de goûter le plaisir de la pitié, et qu'ils n'en remplissent pas les devoirs. Le théâtre excelle à satisfaire ce goût de se sentir ému sans avoir rien à souffrir et rien à prendre sur soi. « Je n'eusse pas aimé à souffrir les choses que j'aimais à regarder, » dit saint Augustin.

2° Ce n'est pas seulement par le spectacle du malheur que le théâtre nous émeut si complaisamment, c'est surtout par la représentation de nos passions. Les passions sont la vie de l'âme; elles font souvent sa souffrance, mais c'est un mal dont nous ne voulons pas guérir, et dont même nous voulons jouir.

« N'est-ce pas là vraiment, dit Nicole, une véritable frénésie? Mais les spectacles sont cette frénésie réduite en art. Ils convertissent nos maladies en plaisirs. » Quel est l'inévitable effet de la représentation des passions ainsi embellies et rendues aimables, dépouillées des inquiétudes et des soucis qui les accompagnent quand elles sont réelles, et ne donnant que l'émotion douce que cause leur image? Le cœur, s'il n'est pas blessé, est au moins amolli. « L'âme est attirée du dedans au dehors, où elle avait déjà tant d'inclination à se répandre..., et on apprend ainsi deux choses également funestes : l'une à s'ennuyer de tout ce qui est sérieux, et par conséquent de tous ses devoirs; l'autre à trouver cet ennui insupportable, et à en chercher le remède dans la dissipation. Le premier de ces désordres est un obstacle à toutes les vertus, et le second est une entrée à tous les vices [1]. »

Nous venons de voir dans les *Pensées* de Nicole tous les arguments que l'on peut employer contre le théâtre. Ces arguments n'ont plus besoin que d'être animés par l'éloquence de Bossuet et de Rousseau. C'est en 1694 que Bossuet écrivit sa *Lettre au père Caffaro*, et ses *Maximes et réflexions sur la comédie.* Le père Caffaro n'était pas un moraliste relâché ou un mauvais prêtre ; c'était un casuiste, et qui avait sur les degrés du péché qu'on fait en allant au spectacle les principes de l'école des casuistes. Habitués en effet à poser des cas et des espèces pour toutes les fautes de la conscience humaine, les ca-

1. *Essais de morale*, t. V, p. 370.

suistes imaginaient une comédie qui ne serait ni immorale ni corruptrice, au besoin même des pièces saintes, et, se demandant si c'était un péché d'assister à de pareilles représentations, ils répondaient que non. Comme directeurs des consciences et tenus de prendre en considération les intentions de l'homme, ils avaient raison ; comme apôtres et comme ministres de la règle évangélique, ils avaient tort, parce qu'ils affaiblissaient la loi et paraissaient l'accommoder aux faiblesses du cœur humain. Bossuet écrivit donc au père Caffaro, et exigea de lui une rétractation de la dissertation qu'il avait publiée sur la comédie. Celui-ci s'empressa de la donner, et la doctrine générale de l'Église contre le théâtre ne fut affaiblie par aucune mollesse et aucune condescendance. Cependant l'école des casuistes continua à maintenir la distinction qui lui était chère entre les bons et les mauvais spectacles, entre les bonnes et les mauvaises pièces. Cette distinction entre le bon et le mauvais usage du théâtre fait le fond du discours du père Porée en 1733. Le père Porée avait le droit d'aimer et de défendre le théâtre : il a fait des tragédies que Voltaire, son élève, a imitées, et des comédies pleines de franche gaieté et de bonne morale. Aussi, dans son discours prononcé au collége Louis-le-Grand devant les cardinaux de Polignac et de Bissy et devant le nonce du pape, il n'hésita pas à poser hardiment la question : le théâtre peut-il être une école capable de former les mœurs? « Par sa nature, répondit-il, il peut l'être ; par notre faute, il ne l'est pas. » Le père Porée, on le voit, est déjà plus hardi dans la défense du théâtre que ne l'était

Boileau, puisque Boileau prétendait seulement que la poésie dramatique est indifférente par elle-même, et que le père Porée croit que le théâtre peut être une école de mœurs. « Je traiterai cette matière, continue Porée, non comme théologien, je n'en prends point ici le caractère ; non comme censeur, je n'ai point cette autorité ; non pas même comme philosophe, les subtilités philosophiques conviennent peu à un discours sur le théâtre ; je parlerai toutefois en homme qui cherche le vrai, pour lequel j'avoue ma passion, en citoyen, puisqu'on doit toujours l'être, et en chrétien, puisqu'on ne doit jamais en oublier les devoirs[1]. »

Dans la première partie de son discours, le père Porée prouve que le théâtre peut et doit être une école de bonnes mœurs, et il place la poésie dramatique au-dessus de la philosophie et au-dessus de l'histoire. Il allègue, en faveur du théâtre épuré qu'il conçoit et qu'il justifie, saint Charles Borromée, qui revoyait lui-même les pièces de théâtre qu'on représentait à Milan de son temps; Richelieu, « qui donnait à la réforme et à la perfection de la scène des jours qu'il dérobait aux affaires de la guerre, de l'Église et de l'État ; » *Esther* et *Athalie*, que Racine faisait pour l'éducation des demoiselles de Saint-Cyr ; les pièces enfin que les jésuites faisaient jouer à leurs élèves et que venaient entendre les plus grands per-

1. Je me sers de la traduction que le père Brumoy fit du discours du père Porée. En traduisant ce discours, le père Brumoy donnait une nouvelle preuve de la persévérance des jésuites dans la doctrine des casuistes sur le théâtre.

sonnages de l'Église et de l'État[1]. Dans son zèle pour le théâtre, le père Porée justifie même l'opéra, « l'opéra, il est vrai, avec un poëme vertueux, des vers coulants, mais pleins de pensées, une musique mâle et agréable, des danses à la fois aisées et sévères, légères et modestes; l'opéra enfin réunissant l'utile à l'agréable pour insinuer dans les cœurs le pur amour de la vertu. » Ce programme d'un opéra pur et vertueux, tel que le propose le père Porée, mérite d'être pris en considération par la Commission qui vient d'être chargée de surveiller l'administration de l'Opéra.

Le père Porée s'attend à une objection, et il se la fait d'avance: si le théâtre peut être une si bonne école de mœurs, d'où vient que tant d'hommes pieux et savants condamnent absolument le théâtre? Ils condamnent le théâtre tel qu'il est, et non le théâtre tel qu'il pourrait être. « Il y a des choses indifférentes de leur nature que l'on peut rendre bonnes ou mauvaises, et que notre perversité rend presque toujours vicieuses. » Alors Porée examine notre théâtre, et il le juge sévèrement; il reproche à la tragédie française de s'être jetée dans la galanterie, manquant en cela aux règles de la morale comme aux règles de l'art[2]. Il est aussi sévère que Rousseau contre Molière, à qui il reproche d'avoir joué la vertu dans le *Misanthrope* et le mariage dans *George Dandin*. Il

1. Monseigneur l'archevêque de Paris vient de faire jouer une pièce de Plaute par les élèves de son petit séminaire, qui, dit-on même, l'ont très-bien jouée.

2. « Istud amatorium tragœdiæ genus.... »

s en prend enfin des vices du théâtre, et il a raison, aux spectateurs, au public, qui devrait imposer au théâtre le respect de l'honneur et de la vertu, et qui rit quand il voit le mal triompher du bien, pourvu qu'il triomphe gaiement.

Je me suis arrêté un instant sur le discours du père Porée[1], parce que ce discours, prononcé dans un collége et devant des cardinaux, montre bien mieux que la dissertation du père Caffaro, promptement rétractée par l'auteur, quelle était l'opinion d'une partie de l'Église sur la question du théâtre. La compagnie de Jésus semble être restée fidèle jusqu'à un certain point à la doctrine du père Porée. De nos jours encore, le père Boone, dans une instruction contre le théâtre, plus sévère que le discours du père Porée, se demande « s'il faut condamner absolument les personnes qui, par les devoirs de leur état, ne doivent pas abandonner la personne auguste de leur souverain, et qui, par conséquent, sont obligées de l'accompagner aux spectacles publics? » Le père Boone permet aux aides de camp et aux dames d'honneur d'accompagner les princes au théâtre, à condition que les aides de camp et les dames d'honneur « se diront, en voyant paraître les acteurs sur la scène : Voilà des gens qui se damnent pour moi, et qu'ils gémiront du plus profond du

1. Voir l'excellente notice biographique et littéraire que vient de publier M. Alleaume sur le père Porée et sur son frère l'abbé Porée. Les deux frères méritaient un historien, et ils ne pouvaient pas en avoir un plus savant et un plus spirituel que M. Alleaume.

cœur[1]. » Cette direction d'intention peut faire sourire; mais elle rentre dans les principes de la casuistique, c'est-à-dire dans cette équitable appréciation des circonstances d'une action, appréciation qui est le devoir de quiconque juge les hommes, soit dans un tribunal, soit dans un confessionnal. Le tort des casuistes n'est donc pas d'avoir trouvé les excuses légitimes du mal, parce que les excuses sont le droit inaliénable de la conscience humaine, mais d'avoir rédigé ces excuses et d'en avoir fait un manuel qu'on a pris pour un code complaisant offert aux pécheurs, tandis que c'était seulement une instruction adressée aux confesseurs.

III

J'ai voulu faire l'histoire de la question du théâtre depuis les temps anciens jusqu'à Rousseau, et j'ai voulu aussi indiquer, d'après Nicole, les principaux arguments des adversaires du théâtre; je dois maintenant examiner comment Rousseau a développé ces arguments, et montrer en même temps par quelques rapprochements comment Bossuet les avait développés soixante ans avant lui[2]. Je comparerai ainsi entre elles l'éloquence du grand évêque et l'éloquence

1. J'emprunte cette curieuse citation à un article judicieux et piquant écrit dans la *Revue de l'instruction publique* (mars 1853) par M. Rigault, que je me félicite d'avoir pour collaborateur aux *Débuts*.

2. Bossuet 1694, Rousseau 1758.

du philosophe, et je ferai mieux comprendre par cette comparaison la différence des temps et surtout des idées morales.

Le premier reproche que fait Nicole au théâtre, c'est qu'il favorise trop le goût que nous avons de l'émotion. Nous cherchons l'émotion pour éviter l'ennui. Or, d'où vient l'ennui? L'ennui, selon Rousseau, vient de la civilisation. Il n'y a que les peuples civilisés qui s'ennuient. « L'homme qui réfléchit peu s'ennuie peu. Le sauvage ne s'ennuie pas; il n'a pas assez d'esprit pour cela. C'est le mécontentement de soi-même, c'est le poids de l'oisiveté, c'est l'oubli des goûts simples et naturels, qui rendent si nécessaire un amusement étranger[1]. » Ici déjà Rousseau, sans le savoir peut-être, parle comme Bossuet. « L'homme, dit Bossuet dans sa *Lettre sur les spectacles*, cherche à s'étourdir et à s'oublier lui-même pour calmer la persécution de cet inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine depuis que l'homme a perdu le goût de Dieu. » Ainsi, selon Rousseau et selon Bossuet, l'ennui pousse les hommes au théâtre; mais l'ennui, selon Rousseau, vient de la civilisation, de l'abus de la réflexion, de l'oisiveté que donne la fortune; selon Bossuet, de la perte du goût de Dieu; mots différents, même pensée, car ce que Rousseau appelle la civilisation et ce qu'il maudit s'appelle le monde dans le langage des docteurs de l'Église, qui le maudissent aussi, parce qu'on y perd le goût de Dieu.

1. Rousseau, tome III, page 110.

Est-ce à dire que pour échapper à l'ennui que les spectacles trompent un instant, mais qu'ils ne détruisent pas, il faut que l'homme retourne dans les forêts des sauvages, loin de la civilisation, ou qu'il aille s'ensevelir dans une Thébaïde, loin du monde? Non; l'homme a contre l'ennui un meilleur refuge que la forêt ou la cellule, c'est le chez-soi, c'est la famille. « Un père, un fils, un mari, dit Rousseau, ont des devoirs si chers à remplir, qu'ils ne leur laissent rien à dérober à l'ennui. » Bonne et douce pensée que Rousseau empruntait, sans le savoir, à saint Chrysostome[1]. « Eh quoi, dit saint Chrysostome, vous avez une femme et des enfants, vous avez une maison et des amis; qu'y a-t-il de plus agréable que le chez-soi animé par l'entretien de ses amis? Y a-t-il rien qui soit plus aimable et plus charmant que les caresses d'un enfant et l'affection d'une femme, quand on aime l'honnêteté? J'ai entendu raconter une parole des Goths qui est pleine de philosophie, car, entendant parler des folies du théâtre et des honteux divertissements qu'on y va chercher : « Est-ce que les Romains, disaient-ils, n'ont ni « femme ni enfants pour avoir inventé de pareils plai- « sirs? » voulant montrer par là qu'il n'y a point de plaisir plus doux à un homme sage et réglé que celui qu'il reçoit de la société d'une honnête femme et de celle de ses enfants. » Que l'homme n'aille donc pas chercher bien loin ses plaisirs et sa joie; il les a chez lui, dans sa maison, en lui-même. Dieu, qui connaît

1. Saint Chrysostome, édition Gaume, t. VII, p. 477.

l'âme humaine qu'il a formée, a bien voulu, pour la soutenir, mettre le plaisir où il mettait le devoir et attacher l'un à l'autre dans l'institution de la famille, le plaisir au devoir pour en tempérer la sévérité, le devoir au plaisir pour aider à l'insuffisance naturelle du plaisir. C'est sur l'alliance de ces deux grandes et douces choses, le plaisir qui produit le devoir et le devoir qui produit le plaisir, qu'est fondée et bâtie la famille humaine.

Rousseau n'avait point tort de reprocher aux mondains de son temps d'avoir perdu le goût des plaisirs qui naissent des affections simples et des devoirs naturels. Voyez en effet comment d'Alembert, dans sa réponse à Rousseau, parle des devoirs et des joies de la famille. Le passage est curieux. « Sans doute, dit-il, tous nos divertissements forcés et factices, inventés et mis en usage par l'oisiveté, sont bien au-dessous des plaisirs si purs et si simples que devraient nous offrir les devoirs de citoyen, d'ami, d'époux, de fils et de père; mais rendez-nous donc, si vous le pouvez, ces devoirs moins pénibles et moins tristes, ou souffrez qu'après les avoir remplis de notre mieux, nous nous consolions de notre mieux aussi des chagrins qui les accompagnent[1]. » Que veut dire d'Alembert et à qui demande-t-il le secret de rendre moins pénibles et moins tristes les devoirs de la famille? Ce secret-là ne se peut demander qu'à nous-mêmes; c'est nous qui l'avons dans notre âme, si nous avons su garder aussi dans notre âme cet

1. Édition de Rousseau de 1791. *Réponse de d'Alembert*, tome XVI, page 342.

autre secret que Dieu y a mis, le secret d'aimer. Aimez votre femme et vos enfants, et le devoir d'époux et de père ne sera plus triste et pénible. D'Alembert n'a pas besoin, pour égayer les devoirs de la famille, de consulter les philosophes; il n'a qu'à prendre conseil du premier bourgeois ou du premier ouvrier venu; qu'il entre dans la plus modeste maison ou dans la plus simple chambre, et qu'il voie après le travail de la journée le bourgeois ou l'ouvrier assis à la table du soir couronnée de petits enfants et leur distribuant le pain bis ou blanc qu'il a gagné pour eux, il saura alors ce qu'est la joie du devoir: entendons-nous bien cependant, non pas le devoir *rempli de notre mieux*, c'est-à-dire par acquit de conscience ou par obéissance à la loi, mais le devoir rempli de tout cœur, avec un dévouement qui s'ignore et qui par conséquent se renouvelle tous les jours. Il y a plus : à ce bon et honnête bourgeois, qui est si heureux d'être père et à ces enfants qui embrassent gaiement leur père, je permets, en dépit de Rousseau, d'aller un jour au Théâtre-Français voir jouer *Monsieur de Pourceaugnac* ou *le Malade imaginaire*, non pour qu'ils se *consolent de leur mieux* des tracas de la famille, mais pour qu'ils rient ensemble (la joie des enfants sous les yeux du père et de la mère est bonne à l'âme), pour qu'ils continuent au théâtre les rires de la table domestique, et surtout pour qu'ils montrent que partout où va la famille, elle y transporte sa joie pure et saine, ses plaisirs honnêtes et naturels. Je suis disposé à croire aux dangers du théâtre; mais j'y crois surtout pour ceux qui y vont seuls. Je ne crains pas beaucoup la

loge du père de famille; je crains la stalle de balcon.

Les amusements du théâtre ne sont pas seulement, selon d'Alembert, des remèdes contre l'ennui de nos devoirs; ce sont aussi, selon ce philosophe, des leçons déguisées. L'homme va au théâtre, croyant s'amuser des défauts du prochain; il s'y corrige des siens. Telle était la prétention des philosophes du dix-huitième siècle, et le père Porée lui-même a quelque chose de cette doctrine. Comme on ne savait plus amuser le public, on prétendait l'instruire et on attribuait à la comédie un mérite qu'elle ne doit pas avoir, afin de remplacer le mérite qu'elle n'avait plus. Rousseau raille et réfute fort spirituellement cette prétention. « Nos auteurs modernes, guidés par de meilleures intentions, font des pièces plus épurées; aussi qu'arrive-t-il? Qu'elles n'ont plus de vrai comique et ne produisent aucun effet. Elles instruisent beaucoup, si l'on veut; mais elles ennuient encore davantage. Autant vaudrait aller au sermon [1]. » Rousseau croit que les comédies du dix-huitième siècle ennuyaient, parce qu'elles défendaient la morale au lieu de l'attaquer; je crois qu'il y a d'autres raisons, mais il a grande raison de dire que ce qui ennuie n'instruit pas : l'ennui ne sert qu'au mal, il corrompt par les pensées qu'il suggère, au lieu d'édifier par le calme qu'il apporte.

Le second reproche que Nicole fait au théâtre, c'est d'exciter les passions en les représentant. Le spectacle des passions humaines luttant les unes

1. Tome III, page 133.

contre les autres ou remplacées par une passion dominante, qui ne rencontre d'obstacles que ce qu'il en faut pour l'animer à la victoire, ce spectacle excite les passions plus qu'il ne les réprime. Elles apprennent à user de toutes leurs forces pour triompher à leur aise plutôt qu'à se contraindre et à se régler, elles s'instruisent au combat plutôt qu'à la discipline. « Consultez, dit Rousseau, l'état de votre cœur à la fin d'une tragédie : l'émotion, le trouble et l'attendrissement qu'on sent en soi-même, et qui se prolongent après la pièce, annoncent-ils une disposition bien prochaine à surmonter et régler nos passions? Les impressions vives et touchantes dont nous prenons l'habitude, et qui reviennent si souvent, sont-elles bien propres à modérer nos sentiments au besoin? Pourquoi l'image des peines qui naissent des passions effacerait-elle celle des transports de plaisir et de joie qu'on en voit aussi naître, et que les auteurs ont soin d'embellir encore pour rendre leurs pièces plus agréables? Ne sait-on pas que toutes les passions sont sœurs, qu'une seule suffit pour en exciter mille, et que les combattre l'une par l'autre n'est qu'un moyen de rendre le cœur plus sensible à toutes [1]? » Plus loin, revenant encore sur l'état du cœur après le plaisir du théâtre, il ajoute : « Le mal qu'on reproche au théâtre n'est pas précisément d'inspirer des passions criminelles, mais de disposer l'âme à des sentiments trop tendres, qu'on satisfait ensuite aux dépens de la vertu. Les douces émo-

1. Page 121.

tions qu'on y ressent n'ont pas par elles-mêmes un objet déterminé, mais elles en font naître le besoin; elles ne donnent pas précisément de l'amour, mais elles préparent à en sentir; elles ne choisissent pas la personne qu'on doit aimer, mais elles nous forcent à faire ce choix. »

Il y a beaucoup de finesse et de mérite dans cette peinture de l'état de l'âme après le plaisir du théâtre, et j'ajouterais volontiers après la lecture des romans; mais, avant Rousseau, Bossuet avait peint cet état de l'âme avec une pénétration de pensée et une force d'expression admirables. « Le spectacle de la lutte des passions humaines n'a d'autre effet, dit-il, que de remuer en nous un certain fonds de joie sensuelle et je ne sais quelle disposition inquiète et vague aux plaisirs des sens, qui ne tend à rien et qui tend à tout, et qui est la source secrète des plus grands péchés. »

« Je sais bien, continue Rousseau, que le théâtre a la prétention de purger les passions; mais j'ai bien de la peine à concevoir cette règle. » Il est tout naturel que Rousseau ne comprenne pas cette règle, qui ne s'applique pas à la morale, mais à l'art. L'art ne prétend point purger les passions pour les rendre vertueuses, mais pour les rendre belles; il vise à la beauté, non à la vertu. Chercherons-nous maintenant quel est le rapport qui lie la beauté à la vertu, le beau au bon, et comment dans l'art dramatique, tel que l'entendaient les anciens, les caractères, s'ils sont formés d'après les règles de l'art, doivent tous avoir une certaine bonté et une certaine beauté? C'est là une question d'art qui s'écarte en apparence

de la question de morale que traite Rousseau. J'en dirai cependant un mot, parce que, selon moi, cette purification des caractères et des passions dramatiques et l'effet qu'ils produisent sur les spectateurs est la meilleure justification du théâtre et même de la littérature en général.

IV

Corneille, dans son premier discours : ***Discours de l'utilité et des parties du poëme dramatique***, cherchant ce que veut dire Aristote quand il exige que dans la tragédie les mœurs du héros soient bonnes, cite un passage de la *Poétique* ainsi conçu : « La poésie est une imitation de gens meilleurs qu'ils n'ont été; et comme les peintres font souvent des portraits flattés, qui sont plus beaux que l'original, et conservent toutefois la ressemblance, ainsi les poëtes représentant des hommes colères ou fainéants (nous dirions aujourd'hui débonnaires), doivent tirer une haute idée de ces qualités qu'ils leur attribuent, en sorte qu'il s'y trouve un bel exemplaire d'équité ou de dureté; et c'est ainsi qu'Homère a fait Achille bon. Ce dernier mot est à remarquer, continue Corneille, pour faire voir qu'Homère a donné aux emportements de la colère d'Achille cette bonté nécessaire aux mœurs, que je fais consister en cette élévation de leur caractère, et

dont Robortel parle ainsi[1] : *Unumquodque genus per se supremos quosdam habet decoris gradus et absolutissimam recipit formam, non tamen degenerans a sua natura et effigie pristina.* » Ces paroles du vieux commentateur italien cité par Corneille sont excellentes ; mais Corneille les a traduites et expliquées d'un mot, quand il parle de cette *élévation* qui est propre à chaque qualité humaine, et qu'il faut que le poëte découvre et exprime. De même que chaque visage humain, si laid qu'il soit au premier coup d'œil, a son expression qui fait sa beauté, *quemdam decoris gradum*, et que les grands peintres seuls savent découvrir cette expression et la représenter de manière à faire un portrait qui soit en même temps ressemblant et beau, quoique le modèle soit laid, de même aussi les poëtes épiques et dramatiques doivent chercher dans la qualité principale des héros qu'ils mettent en scène ce que cette qualité a de grand et d'élevé. C'est ainsi que les mœurs seront bonnes, comme le veut Aristote. Chaque qualité de l'âme humaine est entre un vice et une vertu. Si vous la poussez du côté du vice, vous faites de l'homme un démon ou une bête brute ; si vous la poussez du côté de la vertu, vous faites de l'homme un héros ou un ange. Cherchons un exemple de cette transformation d'un défaut en vertu qui est une des plus admirables ressources de la nature humaine, et qui doit être aussi un des arts de la poésie. Je prends dans l'histoire de France le roi le plus malheureux à la fois et le

1. Robortello, commentateur italien de la *Poétique* d'Aristote au seizième siècle.

plus honnête, Louis XVI: le fond de son caractère est assurément la débonnaireté; voyez comme en face du péril inévitable cette débonnaireté devient une admirable patience, et en face de l'échafaud un sublime dévouement. Quelle débonnaireté, j'allais dire quelle faiblesse dans le roi! quelle grandeur dans le martyr! Voilà comment la nature humaine agrandie et fortifiée par la religion se transforme et se transfigure, faisant de sa faiblesse une force et de son défaut une vertu. Ce que la nature humaine fait dans l'histoire pour l'honneur de l'humanité, c'est à la poésie de le faire dans ses créations pour l'honneur aussi et pour l'enseignement de l'humanité.

La grandeur et l'élévation des caractères, voilà donc, selon Corneille, le point principal dans toutes les créations dramatiques. Cette recherche de la grandeur et de l'élévation ne nuit pas à la morale, et les héros qui sont grands peuvent en même temps être bons et honnêtes, car c'est ici que revient l'observation profonde et juste de Robortel sur l'idéal qui réside au fond de chaque qualité humaine, et qu'il appartient à la poésie de mettre en relief et en honneur. Je résume même la pensée de Robortel en cet axiome : tout ce qui est grand atteint au bon, et tout ce qui est bon atteint au grand. Oui, Achille est violent, emporté, orgueilleux, cruel dans sa colère; mais il y a dans son âme un fonds de générosité, et quand Priam suppliant vient lui demander le corps d'Hector, Achille pleure et pardonne. Oui, César est ambitieux et fier, il a poursuivi et vaincu Pompée avec joie; mais il pleure sur le cadavre de Pompée assassiné. Le grand va au bon, et, soyez-en sûrs,

cette bonté de l'âme qui se trouve à certains moments dans tous les grands hommes, dans Achille, dans César, dans Alexandre, est le signe caractéristique de leur grandeur, car c'est par là qu'ils témoignent qu'ils sont hommes : sans cela, ils seraient grands comme des colosses de bronze ou de fer. La grandeur, c'est d'être grand avec toutes les émotions humaines; c'est d'être plus que l'homme, sans être autre que l'homme.

La bonté atteint aisément aussi à la grandeur. Aisément? J'ai tort. Pour atteindre à la grandeur, la bonté doit passer par la persévérance. Vous êtes bon, Vincent de Paul, puisque dès vos premières années vous venez en aide aux pauvres et aux malades; mais vous devenez grand, ô saint Vincent de Paul, puisque vous vouez votre vie tout entière à la charité, et que votre nom en devient un touchant symbole. C'est ainsi que, par un perpétuel rapprochement qui est la loi de Dieu, le grand va au bon par la générosité, le bon va au grand par la persévérance; c'est ainsi que nos qualités humaines se confondent à mesure qu'elles s'élèvent et que le saint rencontre le héros dans l'imagination du grand poëte comme dans le sein de Dieu.

L'élévation et la grandeur des caractères, telle que l'art la demande, a-t-elle un avantage moral? qui peut le nier? Ce qu'il faut chercher dans la bonne littérature, dans celle qui est conforme aux véritables règles de l'art, c'est cette admiration salutaire que donne la vue du grand et du bon. Toute la question est là. La littérature n'est pas chargée d'instruire ou d'édifier les esprits; elle est chargée seulement de les émouvoir par la peinture de l'humanité; mais

cette peinture doit viser au beau, afin d'élever les esprits; elle doit éviter les grimaces et les convulsions, fuir le laid en un mot, afin de ne pas abaisser et de ne pas corrompre l'âme par de grossières impressions. Ne demandez pas de leçons à la littérature et au théâtre. Quand ils veulent en donner, ils manquent à leur vocation. Ne leur demandez que ce qu'ils peuvent faire, c'est-à-dire d'exercer une influence et de l'exercer en bien. Or, c'est en *purgeant les passions*, selon la règle de la poétique ancienne, c'est-à-dire en leur donnant la bonté et l'élévation dont elles sont capables, chacune en son genre, que le théâtre et la littérature peuvent aider à l'éducation morale des esprits.

Quand donc Rousseau rejetait dédaigneusement cette règle comme incompréhensible, il évitait le meilleur argument dont puisse s'autoriser le théâtre devant les moralistes. Je sais bien que ses adversaires ne le lui opposaient pas, qu'ils ne parlaient que des bons enseignements du théâtre, et qu'ils prétendaient hardiment que la comédie est une école de mœurs. Rousseau réfute aisément cette prétention, mais il aurait été digne de lui d'examiner aussi ce que signifiait la vieille règle de la purgation des passions, telle qu'Aristote et Corneille la défendent, et de chercher ce que cette règle de l'art antique a de conforme à la morale.

Un ancien apologiste du théâtre, Scudéry, qui, en défendant la tragédie et la comédie, croyait défendre sa cause, ne manque pas de se servir de la règle de la poétique sur la purgation des passions comme du meilleur argument en faveur du théâtre. « Aristote,

dit-il, était trop sage, trop grave, trop occupé pour s'amuser à dresser les préceptes d'un art qui ne servirait que d'un vain amusement [1]. » Non-seulement Scudéry cite la règle d'Aristote pour défendre le théâtre, mais il commente cette règle de manière à montrer qu'il en comprend bien l'importance, soit pour l'art, soit pour la morale : « Les Toscans, dit Scudéry, châtiaient leurs esclaves au son du hautbois, » afin de modérer leur colère et de laisser seulement agir la justice. La poésie doit faire la même chose en représentant les passions humaines : elle doit aussi les modérer par l'art, c'est-à-dire par cette recherche de l'idéal de chaque qualité qui est le vrai principe de l'art. Scudéry était un mauvais poëte, mais il avait le goût des arts, et c'est par là qu'il comprenait la règle de la poétique ancienne.

Il y a trois manières de traiter les passions. On peut tâcher de les anéantir, comme fait Rousseau, qui les impute à la civilisation, et qui à cause de cela veut détruire la civilisation et les arts de la civilisation. On peut tâcher de les régler et de les contenir par la loi chrétienne; mais que de degrés infinis dans l'application de la loi chrétienne! Nicole et Bossuet croient que le meilleur moyen de contenir les passions, c'est la fuite du monde et surtout l'interdiction du théâtre. L'école des casuistes et le père Porée sont moins sévères : ils pensent que la loi chrétienne n'exclut pas le commerce du monde ni même la fréquentation du théâtre, qu'elle peut s'appliquer à la comédie et à la tragédie comme à tous les arts, et en

1. *Apologie du Théâtre*, préface, 1639.

faire un bon usage. L'art enfin, ou Aristote, le plus grand interprète de l'art, prétend que la poésie, quand elle représente les passions, doit les faire meilleures et plus belles qu'elles ne le sont, et, selon nous, c'est par là que l'art s'allie à la morale.

D'où viennent ces différents sentiments sur la manière de traiter les passions? Ne nous y trompons pas : ils ne procèdent pas seulement de la diversité des idées; ils procèdent de la différence même des dogmes et des doctrines religieuses. Le déiste qui ne croit pas au péché originel et qui prétend que l'homme est naturellement bon, le janséniste qui croit au contraire que la nature humaine est vicieuse et que l'homme livré à sa liberté ne peut que faire le mal, le jésuite qui croit au libre arbitre, au mérite des œuvres et à la nécessité de la direction; toutes ces oppositions de doctrines se manifestent dans une simple question d'art, parce que dans l'homme tout se tient et que ses idées relèvent de ses croyances.

L'homme, aux yeux de Rousseau, est un être naturellement bon et qui a en lui tout ce qu'il faut pour être vertueux, sans recourir au dogme de la rédemption ou de la grâce divine. D'où vient donc que le cœur humain donne entrée au vice? C'est que l'homme vit en société, c'est qu'il n'a pas voulu rester solitaire et pur. Pourquoi cette volonté est-elle venue à l'homme? Question que Rousseau se garde bien de se faire et de traiter, parce qu'elle ruinerait tout son système. Il lui suffit qu'il ait trouvé la cause du mal dans la société. Alors tout ce qui tient à la société, tout ce qui en est la suite et le développement, les institutions, la littérature, les arts, les

sciences, le théâtre, tout est mauvais, tout aide à la corruption de l'homme, et chaque fois qu'on pourra détruire une de ces conséquences, soit les arts, soit la littérature, soit le théâtre, ce sera un retour vers l'innocence primitive. Dans cette idée, les petits États sont meilleurs que les grands, la tribu est meilleure que les petits États, la famille sauvage vaut mieux que la famille civilisée, et l'homme qui ne réfléchit pas vaut mieux que l'homme qui réfléchit, lequel est sur la pente de la civilisation, c'est-à-dire du mal.

La doctrine chrétienne croit que l'homme est disposé au mal par sa nature, qu'a viciée le péché originel, et elle croit aussi qu'il n'y a que le recours à Dieu et à sa loi qui puisse préserver l'homme des effets de sa corruption naturelle ; mais ce recours à Dieu a plusieurs voies. Les docteurs les plus sévères pensent que la meilleure manière de revenir à Dieu, c'est de fuir le monde, c'est d'éviter les occasions du plaisir ou du péché. Des docteurs plus hardis ou plus indulgents croient qu'on peut être chrétien dans le monde, y porter la loi de Dieu et l'y garder ; ils croient que les arts peuvent être chrétiens, que le théâtre même peut l'être, et qu'il n'y a pas une incompatibilité absolue entre la morale et la comédie. Cette doctrine est généreuse et charitable, mais elle n'est pas relâchée, quoi qu'on en dise, car elle impose au monde beaucoup d'obligations en retour de beaucoup de liberté. Elle ne craint aucun de ces développements de la sociabilité humaine qui effrayent Rousseau, et que Nicole et Bossuet conseillent d'éviter. Que de freins en effet elle a pour arrêter l'essor de l'âme humaine vers le mal ! que de remèdes con-

tre le mal ! que de secours dans le danger ! Une règle sévère et minutieuse, une direction attentive, une surveillance scrupuleuse, une confession souvent renouvelée, que sais-je ? Dans cette doctrine, l'homme peut aller partout, parce que la loi le suit partout; plus il peut, plus il doit. La règle chrétienne ainsi étendue a le privilége de s'étendre avec le cœur de l'homme et de le suivre dans tous ses mouvements, si bien que la civilisation a beau s'avancer, emportant avec elle en avant le cœur et l'esprit de l'homme, la religion l'accompagne toujours, et le cercle de nos devoirs s'agrandit en même temps que le cercle de nos sentiments et de nos idées.

Cette doctrine me plaît, encore un coup, et je ne la crois ni relâchée ni impraticable. Ce sont là pourtant, je l'avoue, ses deux écueils. Ou elle permet tout en absolvant tout, ce qui amène le relâchement, ou elle prescrit et dirige tout, ce qui amène la raideur. J'entends bien avec le bon père Porée que le théâtre peut servir à enseigner l'honnêteté et la vertu; je crains cependant que de ce côté nous ne tombions dans le théâtre d'éducation et dans les pièces de collége. Or, les pièces de collége ont l'inconvénient, outre qu'elles sont ennuyeuses, de laisser croire qu'elles ne le sont que parce qu'elles veulent être vertueuses, et, comme les jeux innocents, elles font penser à ce qu'il y faudrait de mal pour qu'elles devinssent amusantes.

De toutes ces règles que l'homme peut s'imposer, quelle est donc la plus sûre et la meilleure pour l'art? La règle de Rousseau le détruit, celle de Nicole et de

Bossuet le fait abdiquer; celle du père Porée le rend raide et monotone, quand elle est exagérée. Il n'a donc de règle qui lui soit bonne que celle qui lui est propre et qui tient à sa nature même, c'est-à-dire la règle d'Aristote, qui prescrit la recherche du beau, et qui par là fait trouver le bon, sinon toujours, du moins souvent, qui enfin pousse l'homme du bon côté au lieu de le pousser du mauvais.

V

Il y a une question sur laquelle je veux dire un mot avant de finir. Rousseau reproche au théâtre qu'étant voué à l'amour, il aide singulièrement à l'ascendant des femmes dans la société, et ce n'est pas, selon Rousseau, un des moindres inconvénients du théâtre. « Pensez-vous, monsieur, dit-il à d'Alembert, qu'en augmentant avec tant de soin l'ascendant des femmes, les hommes en seront mieux gouvernés? » Prenez les ouvrages de Rousseau, il a dit beaucoup de mal des femmes, de leur frivolité, de leur vanité, de leur faiblesse, et ce sont les femmes pourtant qui ont fait le succès de Jean-Jacques Rousseau : elles ont eu raison. Je ne veux pas dire que comme la Martine de Molière elles aiment à être battues, mais elles se soucient peu qu'on les batte pourvu qu'on les aime. Or elles ont compris que Rousseau les aimait, et que s'il censurait amèrement

les femmes du monde, c'est qu'il avait dans le cœur l'image de la femme plus belle, plus pure et plus gracieuse mille fois que celles qu'il voyait. Elles lui ont su gré de cette image idéale que chacune a pu prendre pour son portrait. Peu importe donc que Rousseau, dans sa *Lettre sur les spectacles*, dise « que chez nous la femme la plus estimée est celle qui fait le plus de bruit, de qui l'on parle le plus, qu'on voit le plus dans le monde. » Les femmes voient bien que le même homme qui se plaint qu'au théâtre « ce soit toujours la femme qui sait tout, qui apprend tout aux hommes, » dans son roman fait de Julie la directrice suprême de Saint-Preux, et cette inconséquence du philosophe leur plaît comme un aveu de leur supériorité : non pas qu'elles tiennent à être supérieures par l'esprit et par la raison; elles sont supérieures parce qu'elles sont aimées, et cette supériorité-là vaut pour elles toutes les autres. Quiconque la leur accorde, et surtout quiconque semble la leur accorder malgré lui-même, est de leur église, eût-il cent défauts insupportables, de même que quiconque la leur refuse, eût-il cent bonnes qualités, est à l'instant même excommunié. Les hommes que les femmes détestent le plus ne sont pas ceux qui les battent, mais ceux qui les jugent; non pas ceux qui les censurent, mais ceux qui même les admirent sans les aimer. Pour elles, la foi sans l'amour est un péché mortel. Elles ont raison.

La meilleure partie de la *Lettre sur les spectacles* et la plus forte assurément est le tableau que fait Rousseau de l'homme et de la femme du monde et

les réflexions qu'il attache à ce tableau : « Les deux sexes, dit-il avec beaucoup de sagacité et de gravité, doivent se rassembler quelquefois, et vivre ordinairement séparés. Je l'ai dit tantôt par rapport aux femmes; je le dis maintenant par rapport aux hommes... Ne voulant plus souffrir de séparation, faute de pouvoir se rendre hommes, les femmes nous rendent femmes... Lâchement dévoués aux volontés du sexe que nous devrions protéger et non servir, nous avons appris à le mépriser en lui obéissant, à l'outrager par nos soins railleurs; et chaque femme de Paris rassemble dans son appartement un sérail d'hommes plus femmes qu'elle, qui savent rendre à la beauté toutes sortes d'hommages, hors celui du cœur dont elle est digne... Au lieu de gagner à ces usages, les femmes y perdent. On les flatte sans les aimer; on les sert sans les honorer : elles sont entourées d'agréables, mais elles n'ont plus d'amants... Il faudrait avoir d'étranges idées de l'amour pour en croire capables ces complimenteurs de boudoir, et rien n'est plus éloigné de son ton que celui de la galanterie. De la manière que je conçois cette passion terrible, son trouble, ses égarements, ses palpitations, ses transports, ses brûlantes expressions, son silence plus énergique, ses inexprimables regards, que leur timidité rend téméraires, et qui montrent les désirs par la crainte; il me semble qu'après un langage aussi véhément, si l'amant venait à dire une fois : *Je vous aime*, l'amante indignée lui dirait : Vous ne m'aimez plus, et ne le reverrait de sa vie. »

Quelle sévérité contre les mœurs et les habitudes

du temps? mais surtout comme l'amour est opposé à la galanterie! et c'est là ce qui charmait les femmes, parce que plus Rousseau ôtait à la galanterie, plus il rendait à l'amour; plus il détruisait le cérémonial du faux monde amoureux, plus il refaisait le véritable culte des femmes. Les femmes ne se trompaient donc pas en trouvant leur apothéose dans les censures du moraliste; elles comprenaient et aimaient sa colère, puisque Rousseau ne s'irritait que parce que la femme, de dieu qu'elle était, s'était laissé faire idole.

Ainsi dans cette *Lettre sur les spectacles*, Rousseau ne traite pas seulement la question du théâtre; il traite aussi de la condition des femmes et du rang que le monde leur a fait, rang qui peut plaire à la vanité, mais qui est petit et frivole et qui ne vaut ni celui que leur fait l'amour, ni surtout celui que leur fait la famille. Avant Rousseau, Bossuet avait aussi touché cette question. Il s'était plaint aussi du ton de galanterie de notre théâtre et de l'empire que cet usage de la galanterie donnait aux femmes dans le monde. « Cette tyrannie qu'on expose au théâtre, disait-il, sous les plus belles couleurs, flatte la vanité d'un sexe, dégrade la dignité de l'autre, et asservit l'un et l'autre au règne des sens [1]. » Toutes les réflexions de Rousseau sur la condition des femmes dans le monde se trouvent dans cette phrase de Bossuet; mais le théâtre, par les maximes amoureuses qu'il préconise, fait plus que de donner aux femmes dans le monde une idée dangereuse de leur pouvoir:

1. Bossuet, édition Lefèvre, 1836, tome XI, p. 154.

il y a des femmes auxquelles il est encore plus funeste, ce sont celles qu'il fait paraître sur la scène, ce sont les comédiennes, que Bossuet plaint et maudit à la fois. Les comédiennes qui pour Rousseau ne servent que de témoins à la corruption qu'il reproche au théâtre, pour Bossuet sont des chrétiennes qui s'égarent et qui égarent les autres. Avant de perdre l'âme des autres, elles ont perdu la leur, et Bossuet, dans sa charité chrétienne, ne leur reproche pas moins la première faute que la seconde. « Quelle mère, s'écrie-t-il, je ne dis pas chrétienne, mais tant soit peu honnête, n'aimerait pas mieux voir sa fille dans le tombeau que sur le théâtre? L'ai-je élevée si tendrement et avec tant de précaution pour cet opprobre? L'ai-je tenue nuit et jour, pour ainsi parler, sous mes ailes, avec tant de soin, pour la livrer au public? Qui ne regarde pas ces malheureuses chrétiennes, si elles le sont encore dans une profession si contraire au vœu de leur baptême; qui, dis-je, ne les regarde pas comme des esclaves exposées, en qui la pudeur est éteinte, quand ce ne serait que par tant de regards qu'elles attirent et par tous ceux qu'elles jettent; elles que leur sexe avait consacrées à la modestie, dont l'infirmité naturelle demandait la sûre retraite d'une maison bien réglée? »

Quelle admirable éloquence! quelle charité même dans la colère et dans la malédiction! et surtout, comme dans Rousseau, quelle intelligence du véritable rang et de la véritable dignité des femmes! Quand Rousseau attaque la galanterie du théâtre, il l'attaque au nom de la famille et au nom de l'a-

mour; il montre aux femmes combien elles perdent, en bien comme en mal, à être courtisées au lieu d'être aimées, ou bien à être des poupées de salon au lieu d'être des mères de famille. Bossuet ne défend pas l'amour contre la galanterie, car entre l'amour et la galanterie il n'y a que la différence de la passion; mais il défend la famille et la condition à la fois grande et douce que la famille fait aux femmes. Dans l'évêque comme dans le philosophe, même dédain ou même colère contre la vie artificielle des femmes dans le monde, contre les plaisirs de la vanité substitués aux plaisirs et aux devoirs du foyer domestique, contre l'abaissement des hommes qui perdent leur dignité à faire perdre aux femmes leur honneur. Dans Rousseau, les femmes sentent un censeur qui les aime, et voilà pourquoi elles lui ont tant pardonné; dans Bossuet elles sentent un chrétien qui les plaint, dès qu'il les voit moins honorées qu'il ne les imagine, et cet attendrissement, qui est la seule émotion que puisse comporter la sévérité chrétienne, vaut pour elles l'amour qu'elles trouvent dans Rousseau. Partout où Bossuet parle de la femme, il en parle avec ce sentiment à la fois tendre et sévère, avec cette grâce majestueuse qui touche et qui épure les cœurs, et s'il maudit l'abus que la femme fait du pouvoir qu'elle a sur le cœur de l'homme, c'est qu'il s'indigne que, Dieu l'ayant faite si grande, le monde la fasse si petite, et qu'il lui fasse prendre son humiliation pour son triomphe.

Auprès de la gravité affectueuse qu'a Bossuet, auprès du respect passionné qu'a Rousseau en parlant

des femmes et de leur condition dans la société, les réflexions et les sentiments de d'Alembert paraissent frivoles et mesquins. Il y a à propos des femmes deux points principaux dans le *Traité* de Bossuet et dans la *Lettre* de Rousseau : le rang des femmes dans le monde, qui est un des effets du règne de l'amour sur le théâtre, et la condition des comédiennes. Voyons d'abord ce que d'Alembert dit des comédiennes. Bossuet en parle avec une pitié généreuse, Rousseau avec une indifférence dédaigneuse; d'Alembert met dans l'apologie qu'il fait des comédiennes une pédanterie philosophique qui rend ses clientes ridicules. « La chasteté des comédiennes, j'en conviens avec vous, dit d'Alembert, est plus exposée que celle des femmes du monde; mais aussi la gloire de vaincre en sera plus grande : il n'est pas rare d'en voir qui résistent longtemps, et il serait plus commun d'en trouver qui résistassent toujours, si elles n'étaient découragées de la continence par le peu de considération qu'elles en retirent... Qu'on accorde des distinctions aux comédiennes sages, et ce sera, j'ose le prédire, l'ordre de l'état le plus sévère dans ses mœurs. » Ne vous étonnez pas de ce plaidoyer pour les comédiennes; tout se tient dans l'erreur, et le même homme qui prétendait que le théâtre est une école de mœurs devait prétendre que les comédiennes pouvaient faire dans l'État un ordre chargé de représenter la pudeur. Étrange paradoxe, mais qui est conforme au mauvais esprit philosophique du dix-huitième siècle, lequel substitue partout l'ordre artificiel à l'ordre naturel et les systèmes humains à la volonté divine! Restons dans

le bon sens et dans le bon goût, tâchons d'épurer le théâtre sans prétendre en faire une école de morale, plaignons les comédiennes et estimons celles qui se conduisent bien, sans vouloir en faire des héroïnes ou des patronnes de l'honneur féminin.

D'Alembert ne se fait pas une idée plus juste du rang que les femmes doivent avoir dans le monde que de la condition des comédiennes. Si les femmes ne sont pas à la fois aimables et vertueuses, cela tient à ce qu'elles ne sont pas libres. L'esclavage des femmes est la cause de leurs faiblesses et de leurs torts : émancipez-les, donnez-leur une éducation *plus solide et plus mâle*. « Le grand défaut de ce siècle philosophe est de ne l'être pas encore assez. Il ne l'est pas envers les femmes ; mais quand la lumière sera plus libre de se répandre, plus étendue et plus égale, nous en sentirons alors les effets bienfaisants ; nous cesserons de tenir les femmes sous le joug et dans l'ignorance, et les femmes cesseront de séduire, de tromper et de gouverner leurs maîtres. » Quel est donc ce monde dont parle d'Alembert où les femmes séduisent, trompent et gouvernent leurs maîtres? Est-ce le monde tel que nous le connaissons et tel que Dieu l'a fait, celui où la femme grandit sous l'aile de sa mère, entre ensuite dans la maison conjugale qu'elle remplit de tendresse et de joie, et bientôt mère de famille, ayant fait sa destinée de celle de son mari et de ses enfants, achève ses jours entourée du respect et de la reconnaissance de sa famille? Ou bien est-ce le monde qui se fait et se défait chaque soir dans les salons, au hasard des vi-

sites, dont le lien est la vanité, dont l'occupation est la frivolité ou la médisance, où les femmes ne songent qu'à paraître et les hommes qu'à causer? Si c'est là le monde où les femmes séduisent, trompent et gouvernent leurs maîtres, j'avoue que je m'intéresse aussi peu aux esclaves qui trompent qu'aux maîtres qui sont trompés. Ce ne sont là, à vraiment parler, ni des hommes ni des femmes, ce sont des dames et des messieurs; c'est ce qui, selon les temps, s'appelle la société, la compagnie, le cercle, la ruelle, la cabale, de mille noms divers enfin; ce n'est point là le monde humain, puisque l'humanité n'y met pas en commun ses devoirs, mais ses plaisirs, ses goûts, ses ridicules et ses défauts. Si c'est dans ce monde-là que d'Alembert veut mettre la femme libre qu'il espère, j'y consens de grand cœur; mais qu'il ne la mette pas ailleurs, qu'il ne la mette pas dans la famille. Là, quiconque veut que la femme soit libre l'outrage et la dégrade; là, il sied à la femme de choisir son maître et de l'honorer en s'honorant elle-même par sa fidélité. Affranchir la femme, c'est l'isoler, c'est en faire une vieille fille sans affections ou une vieille courtisane sans honneur. L'homme n'est pas fait pour vivre seul, et c'est pourquoi Dieu lui a donné une compagne, pour laquelle il quitte tout; mais la femme, qui n'existait d'abord que dans le corps et dans la chair de l'homme primitif[1], est encore moins faite pour vivre seule. Elle n'a été séparée que pour être réunie; la liberté que vous lui donnez n'est que la solitude ou la honte.

1. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, p. 37.

Pour elle, n'appartenir à personne ou appartenir à tout le monde est un égal démenti de la destinée que Dieu lui a faite. La femme a été créée pour appartenir à un maître qu'elle possède.

VI

J'ai voulu opposer les uns aux autres les arguments pour et contre le théâtre, sans dissimuler mon penchant vers les arguments qui justifient le drame, sinon tel qu'il est, du moins tel qu'il pourrait être, plus disposé à partager le sentiment du père Porée que celui de Nicole. Je m'aperçois cependant, en relisant ce trop long travail, que j'ai oublié un argument du prince de Conti contre le théâtre. Comme cet argument est celui qui m'a le plus ébranlé, je ne dois pas le laisser de côté : « Eh bien! oui, dit le prince de Conti, j'avoue que les héroïnes de Corneille sont tout à fait honnêtes, puisqu'il a plu ainsi au poëte; mais en vérité y a-t-il personne de tous ceux qui sont les plus zélés défenseurs d'une si mauvaise cause qui voulût que sa femme ou sa fille fût honnête comme Chimène et comme toutes les plus vertueuses princesses du théâtre? » Le prince de Conti a raison : j'aime et j'admire Chimène, j'aime et je respecte Pauline. Pourquoi donc ne voudrais-je pas que Chimène fût ma fille, ou que Pauline fût ma femme? Pourquoi, parce qu'il y a un abîme entre le théâtre et la famille, parce que la morale du théâtre n'a rien qui soit assez

simple et assez sûr pour les scrupules d'un père ou d'un mari. C'est là, je ne le cache pas, le plus grand argument contre le théâtre, argument qui ne conclut pas à proscrire le drame, mais à faire en sorte que l'imitation n'en pénètre jamais dans la vie privée et dans la famille.

CHAPITRE X

ROUSSEAU ET L'ÉDUCATION

L'ÉMILE. — POURQUOI J'AIME L'ÉMILE. — LES PRÉCÉDENTS DE L'ÉMILE.
CONVERSATION AVEC MADAME D'ÉPINAY.
LA RÉPUBLIQUE DE PLATON.

S'il y a parmi les lecteurs de la *Revue* quelques personnes qui aient assisté aux leçons que j'ai faites à la Sorbonne sur l'*Émile* de Jean-Jacques Rousseau, je dois d'abord les rassurer contre le souvenir qu'elles peuvent en avoir gardé. Ces leçons étaient devenues un cours de pédagogie. L'*Émile* était l'occasion, l'histoire de l'éducation était le sujet : tout m'attirait de ce côté, le lieu, l'auditoire, mon titre et mes habitudes de professeur. Je n'ai pas l'intention de faire ici un cours de pédagogie; je ne ferai donc pas une histoire de l'éducation depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, je ne parlerai que de l'*Émile;* il me sera bien difficile cependant de ne pas comparer en passant les idées de Rousseau avec

celles de quelques-uns de ses devanciers et de ses successeurs.

Peut-être me dira-t-on qu'en examinant de cette façon l'*Emile* de Rousseau, j'y attache trop d'importance. Je ne cache pas mon goût pour l'*Emile*, quoique je me réserve de combattre sans cesse les pensées de Rousseau dans ce livre; mais je l'aime pour deux raisons supérieures à toutes les critiques que je pourrai faire.

L'esprit de Jean-Jacques Rousseau habite le monde moral, mais non pas l'autre, qui est au-dessus, a dit M. Joubert dans ses pensées. Je suis presque entièrement de l'avis de M. Joubert. Dans un temps où la morale du monde, n'ayant plus pour contrepoids les graves enseignements de la religion, était livrée à l'esprit de frivolité et de licence, Rousseau, dans l'*Emile*, a tâché de donner à ce monde léger et corrompu une morale grave et sérieuse. Sans doute cette morale toute philosophique, qui veut que l'homme ne prenne sa force qu'en lui-même, ne vaut pas la morale chrétienne. En morale, la grande affaire n'est pas de savoir, mais de pouvoir, et nous ne pouvons que par l'assistance de Dieu. N'oublions pas d'ailleurs que le dix-huitième siècle ne professait et ne pratiquait plus la morale chrétienne, mais la morale du monde, et c'est là que Rousseau prenait ses contemporains, tâchant de les mener plus haut. Aussi n'hésité-je pas à le dire : s'il y a quelqu'un parmi nous qui n'ait jamais été gâté par la morale du monde ou plutôt par cette insouciance de toute règle morale, qui fait le fond de l'esprit mondain, cet élu n'a que faire avec l'*Emile;* ce livre-là n'est pas fait pour lui.

Si, au contraire, beaucoup d'hommes de nos jours vivent dans une sorte d'oubli naïf des règles de la morale, s'ils n'ont ni scrupules ni réflexions qu'ils appliquent jamais à leurs pensées ou à leurs actions, c'est pour les hommes de ce genre qu'est fait l'*Emile*. Il est fait pour donner l'idée qu'il y a une conduite à tenir au lieu d'un penchant à suivre. C'est le commencement du doute dans la frivolité et dans l'insouciance; c'est le premier pas vers la vie morale.

Je sais bien que le monde moral qu'habite l'esprit de Rousseau est, comme le dit M. Joubert, tout humain et tout terrestre; mais comme il y a entre le monde moral et le monde religieux un lien nécessaire, quiconque entre dans le monde moral s'approche du monde religieux; quiconque commence à croire qu'il y a une règle est tout près de croire qu'il y a un Dieu, et c'est ainsi que, dans l'*Emile*, nous passons peu à peu du monde moral au monde divin: non que Rousseau nous y fasse entrer, il nous le montre plutôt qu'il ne nous l'ouvre. Songez dans quel moment de l'histoire de l'esprit humain, au milieu de quels oublis et de quels dédains de Dieu il a osé prononcer le *sursum corda* qui a réveillé les âmes de leur engourdissement. Rousseau a arraché son temps à la routine de l'incrédulité; tandis que les philosophes du jour s'attachaient à rendre le siècle étonné et honteux de croire, Rousseau s'est efforcé de le rendre étonné et honteux de ne pas croire. Tout croire, quelle absurdité! disait-on. Ne rien croire, quelle absurdité plus grande encore! s'écria Rousseau, et le jour où l'impiété frivole ou systématique commença à chanceler dans sa fatuité ou dans

sa logique, ce jour-là la cause de la religion fut gagnée, et gagnée au-delà du plaidoyer de son défenseur.

Je viens de dire ma première raison d'aimer l'*Émile;* voyons la seconde.

C'est une grande erreur de croire que l'éducation finit avec l'adolescence : l'éducation dure toute la vie, et nous ne cessons ou nous ne devons cesser de nous *élever* qu'en cessant de vivre. Nos éducations se succèdent les unes aux autres, selon les diverses saisons de notre vie. Aussi Jean-Jacques Rousseau, dans son *Émile*, n'a pas fait seulement l'éducation d'Émile enfant, il a fait l'éducation d'Émile déjà jeune homme et marié. Il voulait même faire l'éducation de son héros dans l'âge mûr. Jean-Jacques a eu raison de nous montrer comment l'éducation dure toute la vie; mais il a eu tort de croire que le préceptorat peut durer toute la vie : la bonne éducation doit nous apprendre à continuer seuls ce que nous avons dû commencer avec un maître.

Enfants, nous sommes élevés et nous sommes instruits par nos parents et par nos maîtres; jeunes gens, nous devons être les directeurs de notre éducation. Le conseil peut beaucoup nous aider; la contrainte n'y peut plus rien. Le jeune homme doit se diriger et se réprimer lui-même. Grave et difficile apprentissage que celui de la vie et du monde pendant la jeunesse! Il y faut mettre une volonté ferme et point d'orgueil personnel; il faut croire beaucoup aux autres en faisant le discernement de chacun, et ne presque jamais croire en soi-même. Aux périls et aux tentations qui de tout temps menacent la liberté naissante du jeune homme, il faut ajouter de

nos jours un mal et un danger particuliers : l'incertitude et la mollesse de la raison humaine. Quelle règle suivre? Deux choses nous manquent surtout aujourd'hui, et deux choses qui tiennent de près l'une à l'autre, la clarté et la joie; *lux orta est justo, et recto corde lætitia* [1]. L'esprit de l'homme n'a plus la clarté qu'il avait, et le cœur par conséquent n'a plus la joie. Nous nous sentons dans le brouillard, nous trébuchons en cherchant notre chemin, et cela nous rend tristes. La vraie gaieté douce et calme, celle qui vient de la sérénité habituelle des pensées et des sentiments, est chose rare de nos jours, même dans la jeunesse. J'ai vu beaucoup de jeunes gens ardents et tumultueux, prompts à la folie et à la licence; j'en ai vu qui étaient graves et sérieux, et ce sont les meilleurs. J'en ai peu vu de gais.

Je crois que, de nos jours surtout, il est bon que les jeunes gens aient de bonne heure une profession. Quand l'incertitude de la conscience et de la raison se joint à l'oisiveté de la vie, tout l'homme est en péril. Les devoirs de la profession contiennent le jeune homme et le règlent. L'homme est plus mauvais dans le monde que dans son état, et dans le salon que dans le cabinet, parce que dans son état il a des règles qu'il connaît, et que dans le monde il n'a que des passions ou des goûts à satisfaire. Les plus honnêtes, j'allais dire les plus habiles, sont ceux qui dans le monde continuent pour ainsi dire la morale de leur état, et qui pensent le soir à ce qu'ils doivent être le matin.

1. Psaume XCVI, v. 11.

Si le jeune homme doit tâcher de se faire une règle de conduite quand il n'a encore qu'à se conduire lui-même, qu'est-ce donc quand, devenu homme marié et père de famille, il a à conduire sa maison et à faire deux éducations, celle de sa femme et celle de ses enfants? Celle de sa femme, ai-je dit! je me hâte de me réfugier derrière la sagesse des anciens, dussé-je laisser croire que les leçons qu'ils donnent à ce sujet ne s'appliquent qu'aux femmes de l'antiquité. La conversation est entre Socrate et Ischomaque, dans l'*Économique* de Xénophon :

« Socrate. — Est-ce toi, Ischomaque, qui as rendu ton épouse capable des soins qui regardent la conduite de sa maison?

« Ischomaque. — Oui, mais non pas sans avoir sacrifié aux dieux et sans leur avoir demandé pour moi la grâce de bien instruire, pour elle le don de bien apprendre ce qui pouvait contribuer à notre bonheur commun.

« Socrate. — Ta femme sacrifiait donc avec toi? elle mêlait donc ses prières aux tiennes?

« Ischomaque. — Assurément [1]. »

Ainsi, selon la sagesse antique, c'est le mari qui doit faire l'éducation de la femme et lui enseigner ses devoirs; mais pour que la leçon soit bonne, il faut la commencer par une prière aux dieux. Ces devoirs qui s'enseignent avec l'assistance des dieux sont ceux de la mère de famille et de la femme de ménage; car Xénophon, qui était un grand capitaine et un grand politique, qui jouait un rôle important

1. Xénophon, *Economique*.

dans la Grèce, Xénophon, loin de dédaigner les humbles soins de la vie domestique, en fait sans cesse l'éloge, et je dirais volontiers qu'il en tient école. Il fait l'énumération de tous les soins que devait prendre la femme dans le ménage antique, et non pas, prenons-y bien garde, dans un petit ménage, mais dans une grande fortune, avec de grandes propriétés que le mari surveille au dehors, et dont les récoltes viennent s'amasser dans la maison. C'est la femme qui doit veiller à la conservation et à l'emploi de ces provisions; il y a aussi de nombreux esclaves à la nourriture et à la santé desquels il faut pourvoir, des servantes à faire filer, l'ameublement ou plutôt les ustensiles d'une grande maison à tenir en état, car dans la maison antique, telle que Xénophon la décrit, tout est pour l'utilité et rien pour le luxe : tout cela encore dépend de la femme. Ischomaque enfin conclut par ces belles et graves paroles son entretien avec sa femme, ou plutôt sa leçon, comme dit Socrate : « Tout ce qui est conforme aux facultés que le ciel a départies aux deux sexes est honnête et beau. Il est en effet honnête pour une femme de garder la maison plutôt que de s'absenter souvent, de même qu'un homme renfermé chez lui est bien moins à sa place que lorsqu'il est occupé des affaires du dehors... Ma femme, regarde-toi donc comme la conservatrice des lois de notre ménage... Reine de ta maison, use de tout ton pouvoir pour honorer et louer ceux qui le mériteront, pour réprimander et châtier ceux qui rendront ta sévérité nécessaire. »

La femme d'Ischomaque, qui a sacrifié aux dieux avec son mari, pour en obtenir la grâce de bien com-

prendre les devoirs qui lui sont révélés, ne demandera pas assurément quelle sera pour elle la récompense de tant de laborieuses fonctions soigneusement accomplies. Peut-être serons-nous tentés de le demander à sa place. Écoutons encore Ischomaque : « La plus douce de tes jouissances, dit-il à sa femme, ce sera quand, devenue plus parfaite que moi, tu trouveras en moi le plus soumis des époux; quand, loin de craindre que l'âge n'éloigne de toi la considération, tu sentiras au contraire que plus tu te montreras bonne ménagère, gardienne vigilante de l'innocence de nos enfants, plus tu verras, avec les ans, s'accroître les respects de toute la maison. »

Ce que je veux remarquer ici, c'est bien moins le goût que l'antiquité a du ménage que le devoir qu'elle impose au mari d'être l'instituteur de sa femme dans l'art de conduire et de gouverner une maison. Ce préceptorat oblige le mari à veiller soigneusement sur lui-même et à faire son éducation en même temps qu'il fait celle de sa femme. Tel est, en effet, l'avantage de l'éducation d'autrui, qu'il faut en même temps que nous fassions la nôtre, et que le maître s'instruit et s'élève du même coup que le disciple.

Après l'éducation de la femme vient l'éducation des enfants, qui ne demande pas moins de soin sur nous-mêmes. L'homme a fait son éducation comme mari; il faut qu'il la fasse comme père, et ne croyez pas que, si Dieu a attaché un devoir à chaque saison de la vie, il ait négligé de nous donner des secours pour accomplir ces devoirs. Les secours que Dieu nous donne dans nos devoirs ne sont pas seulement utiles, ils sont gracieux; ils ne donnent pas seulement

la force, ils donnent la joie. Ce sont de véritables grâces. Heureux seulement ceux qui savent les recevoir! heureux le père qui dans le cri de son enfant au berceau ne trouve pas seulement une émotion qui pénètre dans son cœur, mais un sentiment qui entre dans sa conscience! Ce frais visage, ces yeux qui s'épanouissent, ces lèvres qui gazouillent ne sont pas faites seulement pour réjouir la vue et l'oreille paternelle; ils sont faits aussi pour avertir d'un devoir et pour le faire aimer. Ce jeune ange que Dieu m'a donné, j'en dois garder la pureté, je dois lui frayer la route dans la vie, ôter les pierres qui pourraient blesser ses pieds, non que je puisse l'affranchir des malheurs humains : Dieu l'a fait homme et sujet à la peine; mais il est des malheurs qui viennent des vices : ce sont là les pierres que je dois tâcher d'ôter de son chemin. Et puisse surtout aucun vice ne lui venir de moi et de mes exemples! puissé-je n'être dans cet ange que pour la vie que je lui ai donnée! Voilà les conseils, voilà les leçons que le berceau de l'enfant donne au père. L'enfant introduit dans la maison les deux choses qui y manquent le plus de nos jours, le scrupule et l'idée de la responsabilité, et cela sous la forme la plus insinuante et la plus douce au cœur de l'homme, sous la forme de l'amour paternel.

Quand les enfants sont élevés et qu'ils embrassent une profession, quand ils se marient et qu'ils deviennent eux-mêmes pères et mères de famille, que reste-t-il à l'homme? A-t-il encore quelque chose à faire? L'âge s'avance, les forces diminuent, l'avenir se raccourcit; on commence à lire le *de Senectute* avec un

grave et mélancolique plaisir. L'homme alors semble avoir rempli sa tâche, et il se découragerait de vivre, s'il n'avait, à ce moment encore, deux avenirs qui s'ouvrent plus clairement devant lui, et qui lui font une espérance dans la saison de la vie qui semble n'en plus comporter : l'avenir de ses enfants et l'avenir de son âme, l'avenir de la chair et l'avenir de l'esprit.

Non pas qu'à ce moment de notre vie nous ayons à diriger l'avenir de nos enfants comme nous avons dirigé leur éducation. Le père, avec ses fils devenus hommes, n'a plus un pouvoir souverain; mais il a et il doit avoir l'autorité d'un conseiller. La puissance cesse; la dignité continue. Les fils n'obéissent plus, ils respectent, ce qui est une autre sorte d'obéissance et qui s'honore par sa liberté même. Les bonnes familles, les familles heureuses sont celles où, quand le père cesse de commander, les enfants ne cessent pas d'obéir.

Après l'avenir des enfants, il y a, avons-nous dit, l'avenir de notre âme. Le soin de cet avenir est la dernière éducation qui nous reste, afin que nous comprenions bien qu'aucun âge de l'homme n'est dispensé d'éducation. Si nous appelons cette éducation la dernière, ce n'est pas qu'elle doive ne commencer qu'après toutes les autres; il n'y a aucune saison de la vie où nous puissions oublier le soin de notre âme immortelle. Je veux dire seulement que, lorsque toutes les autres éducations semblent avoir atteint leur but, parce que leur but est dans le monde, l'éducation qui doit nous préparer au ciel continue, parce que son but étant hors de la vie, elle ne doit

point s'arrêter dans le temps, allant, comme elle le fait, vers l'éternité.

Et voyez comme tout s'enchaîne heureusement dans le monde moral! comme toutes nos obligations se soutiennent et s'aident mutuellement! La vie domestique, tout humble qu'elle est, nous prépare à la vie céleste. Ces devoirs de fils, d'époux et de père, si affectueux et si doux, élèvent l'âme et la mûrissent pour le ciel. Enfant, le devoir vous prend par la voix persuasive de votre mère, et il vous dit d'aimer et de respecter : l'amour et le respect, ces deux bons sentiments de l'humanité qui se proportionnent à chacun de nos âges, qui sont doux et naïfs dans l'enfant, ardents et graves dans le jeune homme, fermes dans l'homme mûr, pieux dans le vieillard et disposés à se tourner de plus en plus vers Dieu, sans renoncer à ce qui est sur la terre l'objet de nos affections. Ainsi pendant toute la vie le devoir est notre compagnon fidèle, compagnon un peu grave, mais qui soutient l'âme et qui jamais ne nous laisse en chemin. Ainsi notre vie est pleine d'obligations qui s'échelonnent en s'élevant chaque jour davantage. Non, ce n'est pas seulement dans la vision de Jacob qu'il y a une mystérieuse échelle qui va de la terre au ciel, et dont les anges descendent et montent les degrés. Cette mystérieuse échelle est dans la vie de chacun de nous, et chacun de nos âges a son ange gardien qui nous soutient sur l'échelon que nous montons: l'ange de l'enfance, le plus près de la terre et qui joue avec les fleurs du gazon, doux et pur comme les caresses d'une mère ou les baisers d'une sœur; l'ange de la jeunesse, si gracieux et si beau tant que le chagrin

des fautes qu'il nous voit faire n'a pas voilé son front; celui de l'âge mûr, sévère et ferme, qui nous fait quitter l'espérance pour nous mener à la vérité, celui de la vieillesse enfin, qui dans ses regards a la douceur des longues années et la vigueur de l'éternité, calme et serein, assis au dernier échelon de l'échelle et le plus près du ciel, pour nous accueillir et nous encourager à franchir avec joie le dernier degré.

L'idée qu'il y a une éducation pour chaque âge de la vie, voilà donc la seconde raison qui me fait aimer l'*Émile*, et ce qui m'en fait croire l'examen salutaire, dussions-nous critiquer souvent les principes que Rousseau veut appliquer à cette éducation progressive de l'homme.

I

Avant de commencer cet examen, je veux rechercher dans la vie et dans les ouvrages de Rousseau comment il s'était occupé jusque-là de la science d'élever les enfants et même les hommes. Ces précédents de l'*Émile* ont leur curiosité et leur importance.

En quittant madame de Warens et les Charmettes vers 1739, Rousseau était entré à Lyon dans la maison du grand-prévôt, M. de Mably, comme précepteur de ses deux fils. Il avoue dans ses *Confessions*

qu'il fut un assez mauvais précepteur, et ses élèves, quoique neveux de l'abbé de Mably et de Condillac, ne lui firent pas grand honneur. Le plan d'éducation qu'il fit à cette occasion est aussi fort médiocre, mal écrit, d'une petitesse de sentiments qui sent le domestique, et d'une pauvreté d'idées singulière. A peine y trouve-t-on çà et là quelque ébauche des pensées de l'*Émile*. Ainsi il croit qu'il est bon d'inventer des incidents et de mettre l'enfant en jeu, afin de lui donner de l'expérience. Je n'ai, quant à moi, aucune confiance en ces petites scènes de comédie, et la plus mauvaise manière d'apprendre à être homme, c'est de commencer par être acteur. Il n'y a que la vérité qui donne de l'expérience. Comme les scènes qu'invente le précepteur ne sont jamais poussées jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au vrai, comme elles s'arrêtent toujours au point où le danger commencerait, il n'y a pas là une véritable expérience de la vie. L'enfant s'habitue même à croire que les scènes du monde sont préparées et mesurées d'avance comme celle de l'éducation, et il n'apprend pas plus à vivre de cette manière qu'il n'apprend à nager, s'il est toujours tenu à la corde. Je n'aime pas non plus, quoique ce soit aussi une des idées de l'*Émile*, que le précepteur se mette de moitié dans les amusements de l'élève. Cela sent encore la comédie, car le maître ne peut pas s'amuser pour son compte avec les jeux de son élève, et dès que l'élève s'aperçoit que le jeu n'est pas un plaisir pour le maître comme pour lui, à l'instant même le jeu perd son prix pour l'élève. Où le maître s'ennuie, ne croyez pas que l'élève puisse longtemps s'amuser.

Or, la différence des âges fait que les plaisirs de l'un ne peuvent pas être les plaisirs de l'autre, et à vouloir se rapprocher, les deux âges se gâtent en se contrefaisant : l'enfant vise au sérieux, et l'homme tombe dans l'enfantillage.

Rousseau eut encore dans sa vie, avant l'*Émile*, une autre occasion de s'occuper d'éducation. Ce fut pendant son séjour à l'Hermitage. Madame d'Épinay consultait sur l'éducation de son fils chaque homme célèbre dont elle s'engouait. Linant, le précepteur de son fils, était un protégé de Voltaire. Il voulait être homme de lettres et avait commencé une tragédie; mais comme la tragédie avançait peu, parce que Linant était paresseux et frivole, il avait accepté d'être précepteur du fils de madame d'Épinay, croyant que cela ne ferait que l'accréditer davantage dans le monde des philosophes. Le pauvre jeune homme ne savait pas quel fardeau il prenait. Madame d'Épinay et ses amis avaient de grandes prétentions à la science de l'éducation. Le précepteur avait à écouter toutes les conversations des beaux esprits du temps sur ce sujet. Tantôt c'était Duclos, avec son ton impérieux et décisif, qui faisait la loi, tantôt c'était Rousseau; madame d'Épinay commentait le tout, et Linant était chargé d'exécuter. Ce sont de véritables scènes de comédie que ces diverses scènes de l'éducation du fils de madame d'Épinay; mais ces comédies peignent de la façon la plus curieuse le monde du temps, et de plus elles nous font comprendre quelques-unes des idées qu'avait Rousseau en faisant son *Émile*.

La première scène est entre madame d'Épinay,

Duclos et Linant. Duclos à ce moment visait à devenir l'amant et le directeur de madame d'Épinay, et il employait pour arriver à ses fins beaucoup d'intrigue et de perversité, qu'il couvrait d'une brusquerie que le monde prenait pour de l'honnêteté. Madame d'Épinay, qui n'avait pas encore appris à le connaître, ne demandait pas mieux que de faire de Duclos son oracle, mais non son amant, et elle le mena un jour au collége d'Harcourt, où son fils était en chambre avec son précepteur, voulant, dit-elle, mettre Duclos aux prises avec Linant sur l'éducation. On arrive au collége : Duclos examine un thème que faisait l'enfant, le trouve trop difficile, et en donne un autre; Linant défend son thème et son latin tant qu'il peut. — « Que diable! lui dit Duclos l'interrompant, c'est bien là ce dont il doit être question dans une éducation! Ne dirait-on pas qu'on élève tous les hommes pour en faire des moines?... Mais, avant d'aller plus loin, monsieur, qui êtes-vous? — Comment, monsieur, qui je suis? — Oui, votre père, votre mère, leur état? D'où venez-vous et qu'avez-vous fait? — Monsieur, je ne vois pas ce qu'a de commun?... — Diable! vous ne voyez pas? Pour savoir si vous pouvez élever, il faut savoir si vous avez été élevé vous-même. — Eh bien! monsieur, j'ai été élevé aux jésuites. — J'aimerais bien autant que ce fût ailleurs. — J'étais un des forts compositeurs en grec. — Je vous en révère. Savez-vous le français, monsieur? — Monsieur, je m'en flatte, et je crois que c'est à juste titre. — Bon! cela. — Je suis fils d'un intendant de M. le duc***. — Je connais le duc; sa maison a toujours été très-bien

rangée, j'en conclus que monsieur votre père n'est pas riche, et je vous en fais mon compliment... Revenons à l'emploi de votre temps... Dès que vous suivez les classes, je sais votre affaire. — Sans doute, monsieur, répondit M. Linant, que peut-on faire de mieux? — Tout le contraire de ce que vous faites, monsieur, car tout cela ne vaut pas le diable; et ici, quelle lecture? — Monsieur, nous expliquons ensemble le *Selectæ*. — Encore du latin!... Les lectures? — Un peu d'*Imitation de Jésus-Christ*, et une fois par semaine la *Henriade* de Voltaire. — Je vous avoue, lui dis-je[1], monsieur, que ce plan ne me plaît point. Je ne vois point de but à tout cela. — Vous avez raison, dit Duclos. Peu de latin, très-peu de latin; point de grec surtout, que je n'en entende point parler. Je ne veux en faire ni un sot, ni un savant. Il y a un milieu à tout cela qu'il faut prendre. — Mais, monsieur, dit Linant, il faut qu'il connaisse ses auteurs, et une légère teinture du grec ne peut... — Que diable venez-vous nous chanter? De quoi cela l'avancera-t-il, votre grec? Il y a là une cinquantaine de vieux radoteurs qui n'ont d'autre mérite que d'être vieux, et qui ont perdu les meilleurs esprits. S'il lui arrivait de les connaître sans en être ivre, il ne serait qu'un plat érudit, et, s'il en devenait enthousiaste, il se rendrait ridicule. Rien de tout cela, monsieur, beaucoup de mœurs, de morale. — Monsieur, dis-je à Linant, apprenez-lui à aimer ses semblables, à leur être utile et à s'en faire aimer; voilà la science dont tout le monde a besoin et dont

1. Madame d'Épinay, voyez ses *Mémoires*, année 1751.

on ne peut se passer... Duclos entra ensuite dans quelque détail sur l'emploi qu'il fallait faire de la journée. — Qu'il sache, dit-il, bien lire, bien écrire; occupez-le sérieusement à l'étude de sa langue; il n'y a rien de plus absurde que de passer sa vie à l'étude des langues étrangères et de négliger la sienne. Il ne s'agit pas ici d'en faire un Anglais, un Romain, un Égyptien, un Grec, un Spartiate; il est né Français, c'est donc un Français qu'il faut faire, c'est-à-dire un homme à peu près bon à tout... N'allez pas faire la bêtise de lui dire du mal des passions et du plaisir. Je sais tout aussi bien que vous qu'il serait à désirer qu'il n'eût que des passions modérées, mais j'aime mieux qu'il en ait de fortes qui le mènent tout à travers le monde comme un cheval échappé, que d'être comme une pierre. Que diable! s'il reçoit un coup de coude, il faut qu'il sache le rendre; moi, je n'en souffre point, et cela est fort essentiel. Inspirez-lui le goût des plaisirs honnêtes. — Linant objecta très-bien que cette expression était bien vague et pouvait être arbitraire. Je lui dis que l'explication que j'y donnerais, et qui me convenait, était plus précise. — Par le mot honnête, lui dis-je, j'entends l'exercice de l'âme sur tous les objets sensibles. »

Quelle comédie et quels mots qui peignent d'un trait les caractères ou le temps! La brutalité affectée de Duclos, son ton hautain et tranchant, sa vanité d'homme répandu dans le monde : — *Je connais le duc!* — Le pauvre précepteur s'inclinant de son mieux devant le philosophe accrédité et devant l'ami de madame, mêlant de la façon la plus plaisante l'*Imitation de Jésus-Christ* et *la Henriade* de Voltaire, un

pied dans la religion et un pied dans la philosophie; le latin à peine admis dans l'éducation dont Duclos improvise le plan paradoxal, et surtout le grec exclu et rejeté avec colère ! — Quoi ! pas même une *légère teinture* de grec ! comme dit Linant, qui ne sait se défendre qu'en reculant. — Non, pas de grec du tout, car en fait de grec (et ici la vérité échappe à Duclos, ou le bon sens lui revient, pour se moquer de Linant et de madame d'Épinay sans qu'ils s'en aperçoivent), il faut tout ou rien ; quiconque sait le grec et n'en est pas enthousiaste n'est qu'un plat érudit, et quiconque en est enthousiaste est ridicule dans le monde des salons : point de grec donc ! Il s'agit seulement de faire du fils de madame d'Épinay un Français, c'est-à-dire *un homme à peu près bon à tout*. Que dites-vous de cette définition moqueuse qui a encore son à-propos? Notre temps est aussi le triomphe de l'à-peu-près. L'à-peu-près en effet a du bon ; il se prête complaisamment à toutes les prétentions et dispense d'effort et de travail : comment ne plairait-il pas ! De plus, l'à-peu-près est très-varié ; nous avons visé à l'à-peu-près de l'homme de lettres; nous visons aujourd'hui à l'à-peu-près du savant, et nous sommes en train d'y réussir; mais quels que soient les changements de costumes, le fond est toujours le même : peu de peine, et l'aptitude ou la prétention à tout. C'est ce fond-là qui fait le crédit de l'à-peu-près.

Au lieu du grec et du latin, que faut-il donc que Linant enseigne à son élève? Écoutons l'oracle : beaucoup de mœurs, beaucoup de morale ; et alors madame d'Épinay, ravie de cette grande parole,

répète au précepteur : *Apprenez-lui à aimer ses semblables, à leur être utile et à s'en faire aimer ;* voilà la science indispensable! — Oui, et facile à enseigner, n'est-ce pas? Madame d'Épinay croit-elle par hasard qu'il suffise au maître de dire à l'élève : « Aimez vos semblables! » pour qu'à l'instant l'élève se mette à aimer ses semblables, même quand ses semblables lui donnent, comme dit Duclos, de ces coups de coude qu'il faut savoir leur rendre? Madame d'Épinay, qui raconte si bien toute cette comédie, est elle-même sans le savoir un des personnages les plus comiques du récit par le sérieux qu'elle met à répéter les aphorismes du temps. Outre l'amour de ses semblables, Duclos et madame d'Épinay veulent que le précepteur inspire à l'enfant *le goût des plaisirs honnêtes,* mot vague, dit avec raison Linant; et alors madame d'Épinay explique avec le plus charmant aplomb qu'elle entend par les plaisirs honnêtes *l'exercice de l'âme sur tous les objets sensibles.* Cette définition, qui croit être plus simple que le défini, me rappelle un des petits dialogues de Chamfort :

« La bonne a l'enfant. — Cela vous a-t-il amusée ou ennuyée?

« Le père. — Quelle étrange question! plus de simplicité! Ma petite!

« La petite fille. — Papa!

« Le père. — Quand tu es revenue de cette maison-là, quelle était ta sensation? »

Lorsque les parents font des plans d'éducation, ils les essayent sur leurs enfants et commencent par

les retirer du collége, afin, disent-ils, de les mieux élever; ils finissent par ne pas les élever du tout. Telle fut un peu l'histoire du fils de madame d'Épinay. Il quitta le collége et vint avec son précepteur s'établir dans la maison paternelle. Là madame d'Épinay, dans sa préoccupation maternelle, essayait chaque jour une méthode nouvelle. Tantôt elle voulait qu'on instruisît son fils en se promenant et en causant avec lui ; tantôt, quoiqu'il n'eût pas encore quinze ans, elle lui écrivait des lettres ingénieuses qu'il ne pouvait pas comprendre. Toutes ces inventions paraissaient à M. d'Épinay bizarres ou trop sérieuses. « Que peut apprendre un enfant, disait-il, en ne faisant presque jamais que causer avec lui? Ces promenades que vous lui faites faire pour sa santé l'ennuieront à périr, si vous les employez à son instruction....... Je ne suis pas non plus d'avis d'interrompre pendant deux ou trois ans l'étude des talents agréables : c'est le temps le plus précieux pour les acquérir, et dont il faut profiter d'autant plus soigneusement, que l'enfant y a plus de dispositions. Je veux donc qu'il emploie deux heures par jour à l'étude du violon, et deux heures à celle des jeux de société; il faut qu'il sache défendre son argent : Arrangez le reste comme vous l'entendrez [1].

Madame d'Épinay, qui envoyait à Grimm ce beau plan d'éducation de M. d'Épinay pour s'en moquer, ne remarquait pas qu'au fond c'était presque le même plan que celui de Duclos; peu de latin et

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1758.

point de grec. M. d'Épinay, il est vrai, voulait que son fils apprît les jeux de société, comme madame d'Épinay voulait qu'il apprît la morale et même le droit naturel. La morale et le droit naturel étaient les sciences favorites du monde de madame d'Épinay, comme les jeux de société étaient la science du monde où vivait M. d'Épinay? Chacun voulait élever son fils à la mode de son monde; mais des deux côtés même frivolité, frivolité de philosophes d'un côté, frivolité de financiers de l'autre.

Nous avons, dans les *Mémoires* de madame d'Épinay, les deux lettres qu'elle avait écrites à son fils. Elle voulait à ce moment faire l'éducation de son fils par lettres. « Nous nous écrirons, dit-elle à son fils, nous causerons, enfin nous chercherons de concert les moyens de vous rendre heureux. La vérité, la raison, l'amitié et la confiance nous guideront dans cette importante et agréable recherche. » Elle envoya ces deux lettres à Rousseau, qui était alors à l'Hermitage, pour en avoir son avis, et celui-ci répondit : « J'ai lu avec grande attention, madame, vos lettres à monsieur votre fils; elles sont bonnes, excellentes, mais elles ne valent rien pour lui. Permettez-moi de vous le dire avec la franchise que je vous dois. Malgré la douceur et l'onction dont vous croyez parer vos avis, le ton de ces lettres, en général, est trop sérieux; il annonce votre projet, et, comme vous l'avez dit vous-même, si vous voulez qu'il réussisse, il ne faut pas que l'enfant puisse s'en douter; s'il avait vingt ans, elles ne seraient peut-être pas trop fortes, mais peut-être seraient-elles encore trop sèches. Je crois que l'idée de lui écrire

est très-heureusement trouvée, et peut lui former le cœur et l'esprit; mais il faut deux conditions, c'est qu'il puisse vous entendre et qu'il puisse vous répondre. Il faut que ces lettres ne soient faites que pour lui, et les deux que vous m'avez envoyées seraient bonnes pour tout le monde, excepté pour lui... Gardez-vous des généralités; on ne fait rien que de commun et d'inutile en mettant des maximes à la place des faits........ Si vous dites à monsieur votre fils que vous vous appliquez à former son cœur et son esprit; que c'est en l'amusant que vous lui montrerez la vérité et ses devoirs, il va être en garde contre tout ce que vous lui direz; il croira toujours voir sortir une leçon de votre bouche; tout, jusqu'à sa toupie, lui deviendra suspect[1]. » Rousseau a bien raison d'avertir madame d'Épinay de se garder des généralités; c'était le défaut du monde philosophique, et dans ses deux lettres à son fils, madame d'Épinay avait disserté sur la politesse, sur la bienveillance, sur la flatterie, c'est-à-dire sur des qualités et des défauts du monde que les enfants ne peuvent pas comprendre. « Prenez garde, madame, dit Rousseau en finissant sa lettre, qu'en présentant de trop bonne heure aux enfants des idées fortes et compliquées, ils soient obligés de recourir à la définition de chaque mot. Cette définition est presque toujours plus compliquée, plus vague que la pensée même; ils en font une mauvaise application, et il ne leur reste que des idées fausses dans la tête. Il en résulte un autre in-

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1754.

convénient, c'est qu'ils répètent en perroquets de grands mots auxquels ils n'attachent point de sens, et qu'à vingt ans ils ne sont que de grands enfants ou de plats importants. »

Il y a déjà de l'*Emile* dans la lettre que nous venons de lire; il y en a encore bien plus dans une conversation que raconte madame d'Épinay, et même, chose curieuse, cette conversation contient le plan de l'*Emile* et le principe fondamental de l'ouvrage, le tout exprimé avec une vivacité et une dureté paradoxales que Rousseau cherchait volontiers dans ses écrits, mais qu'il mettait plus volontiers encore dans ses conversations avec ses dévotes (madame d'Épinay l'était encore à ce moment), d'une part pour faire effet et pour augmenter la superstition par l'étonnement, de l'autre parce que dans l'entretien il se piquait au jeu et s'opiniâtrait par vanité. C'était au château d'Épinay : madame d'Épinay causait avec Rousseau et avec M. de Margency sur la manière dont Linant s'y prenait avec son fils. « Nous approuvions une partie de sa méthode et nous blâmions l'autre. Tout à coup je m'avise de dire : C'est une chose bien difficile que d'élever un enfant. — Je le crois bien, madame, répondit Rousseau ; c'est que les père et mère ne sont pas faits par la nature pour élever, ni les enfants pour être élevés. — Ce propos de sa part me pétrifia. — Comment entendez-vous cela? lui dis-je. Margency, en éclatant de rire, ajouta ce que je n'avais osé ajouter : — N'avez-vous pas, lui dit-il, un projet d'éducation dans la tête? — Il est vrai, répondit Rousseau du même sang-froid, mais il vau-

drait bien mieux qu'ils fussent dans le cas de s'en passer, et moi de ne le pas faire. Dans l'état de nature il n'y a que des besoins auxquels il faut pourvoir, et cela sous peine de mourir de faim; que des ennemis dont il faut se défendre, et cela sous peine d'en être tué... Ainsi *vous voyez que l'éducation d'un homme sauvage se fait sans qu'on s'en mêle;* que la base de la nôtre n'est pas dans la nature : il faut qu'elle soit fondée sur des conventions de société qui sont toutes pour la plupart bizarres, contradictoires, incompatibles tantôt avec le goût, les qualités de l'enfant, tantôt avec les vues, l'intérêt, l'état du père; et que sais-je de plus? — Mais enfin, nous ne sommes pas sauvages, lui dis-je; bien ou mal, il faut élever : comment s'y prendre? — Cela est fort difficile, reprit-il. — Je le savais, lui dis-je; c'est la première chose que je vous ai dite, et me voilà tout aussi avancée qu'auparavant. — Pour faciliter votre ouvrage, reprit Rousseau, *il faudrait commencer à refondre toute la société;* car, sans cette condition, vous serez à tout moment dans le cas, en voulant l'avantage de votre enfant, de lui prescrire dans sa jeunesse une foule de maximes fort sages, d'après lesquelles il reculera au lieu d'avancer. Franchement, jetez les yeux sur tous ceux qui ont fait un grand chemin dans le monde, croyez-vous que ce soit en se conformant aux maximes scrupuleuses de probité qu'ils ont reçues de leurs pères?... Tenez! c'est qu'il ne faut pas penser à tirer parti de l'éducation, toutes les fois que l'intérêt particulier ne sera pas tellement joint à l'intérêt général, qu'il soit presque impossible d'être vicieux sans être

châtié, et vertueux sans être récompensé, ce qui n'est malheureusement dans aucun lieu du monde... Partout où l'éducation d'un peuple est mauvaise, celle des particuliers ne peut être bonne, et toute la jeunesse se passe à apprendre des choses qu'il faut oublier dans un âge plus avancé[1]. »

Cette conversation, qui est un résumé piquant et vif du premier livre de l'*Emile*, nous montre comment Rousseau arrive à l'idée de l'éducation. « Tout est bien, comme il le dit au commencement de l'*Emile*, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme, » ou, pour parler plus simplement, la nature a toujours raison et la société a toujours tort. Il reste, il est vrai, à savoir ce que c'est que la nature, et si la nature de l'homme, par exemple, étant d'être sociable, la société humaine n'est pas conforme à la nature humaine. Rousseau ne traite pas cette question. La nature, pour lui comme pour son siècle, voulait dire quelque chose de contraire à la société, et les philosophes opposaient à l'envi la nature à la société, croyant faire une opposition là où il n'y avait qu'une conséquence. Quoi qu'il en soit, avec cette idée singulière que la nature ne se trompe jamais et que l'homme se trompe toujours, Rousseau n'hésite pas à croire que la meilleure éducation serait l'éducation naturelle, c'est-à-dire de n'être pas élevé du tout, comme il le dit dans la conversation avec madame d'Épinay. L'enfant aurait faim, il tâcherait de trouver à manger; il aurait soif, il tâcherait de

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

trouver à boire; on lui donnerait un coup de poing, il tâcherait de le rendre. Peu à peu, grâce à la nécessité, il apprendrait à trouver sa nourriture et sa boisson, et c'est ainsi que *son éducation se ferait sans que personne s'en mêle.* Dans cette éducation, point de faux besoins, point de goûts du superflu, point de raffinements de pensées, point même de pensées du tout, sinon la très-simple pensée qu'on a faim ou qu'on a soif, pensée qui est plutôt de l'estomac que de l'esprit. Cette éducation naturelle serait la meilleure; malheureusement, avec la société telle qu'elle est faite, cette éducation, dit Rousseau, est impossible.

L'éducation naturelle, quoique la meilleure, n'est pourtant pas la seule que Rousseau regrette. Il y a une autre éducation, celle de la société antique, telle du moins que Rousseau l'imagine, qui est aussi pour lui un objet de regrets. Dans l'éducation antique, l'homme était élevé pour la société et non pour lui-même; le citoyen absorbait l'homme. « Les bonnes institutions sociales, dit-il, sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout[1]. » Le meilleur modèle de cette éducation publique est la *République* de Platon. « Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres: c'est le plus beau

1. *Emile*, livre I, p. 28 et 29.

traité d'éducation qu'on ait jamais fait[1]. » La *République* de Platon est en effet le type le plus expressif et le plus curieux de ce dépouillement de l'homme au profit de l'État, qui ôte à l'homme le *moi* qu'il tient de Dieu, sous prétexte aussi de lui en donner un meilleur des mains de l'autorité publique. Singulière inconséquence dans Rousseau qui, ne pouvant pas avoir ce qu'il préfère, c'est-à-dire point de société ni d'éducation du tout, veut la société la plus despotique et l'éducation la plus impérieuse qu'on puisse imaginer, qui, forcé de renoncer à l'état sauvage, aboutit à l'état le plus social, se dédommage d'un excès par un autre, et se console de la liberté des forêts qui lui est refusée par la servitude d'un vrai couvent politique !

La *République* de Platon ayant ainsi fasciné Rousseau, il est bon de jeter un coup d'œil sur cet ouvrage singulier que Rousseau a souvent pris pour modèle et pour inspiration dans l'*Émile* et dans le *Contrat social*.

II

Rousseau aimait beaucoup l'antiquité, mais il la connaissait mal ; il avait l'idée de sa grandeur ; il n'avait pas l'idée de son organisation intérieure, et il était disposé à croire que les philosophes, et Platon

1. *Emile*. livre I, p. 31.

en particulier, avaient fait dans leurs ouvrages le tableau de la société antique, tandis qu'au contraire ils en avaient pris le contrè-pied. Témoins et souvent victimes de la démocratie ancienne, les philosophes avaient en grand dédain ce gouvernement tumultueux et aveugle qui laissait peu de chance à la sagesse et à la vertu; aussi, loin de le peindre dans leurs ouvrages, ils y opposaient volontiers le plan d'un gouvernement meilleur et plus parfait: telle est la *République* de Platon, qui est à la fois une utopie et une satire.

Dans les publicistes modernes, il n'est question que de droits, de conventions et de lois. Dans les publicistes anciens, il n'est question que des vertus nécessaires aux citoyens, et de l'éducation qui peut les former à ces vertus. Platon ne cherche point dans sa *République* quel est le principe fondamental des sociétés politiques, si le peuple est souverain ou n'est pas souverain, de quelle manière il doit exercer sa souveraineté et de quelle manière il peut la déléguer. Il établit qu'il y a quatre vertus fondamentales: la prudence, le courage, la tempérance, la justice; voilà les bases de son État. Ce sont ces quatre vertus qui sont le pivot de la société. Avec ces vertus, vous pourrez vous passer de lois. Platon, en effet, s'inquiète peu des lois, il ne leur attribue pas l'efficacité que nous leur attribuons aujourd'hui. « Oserons-nous, dit-il, livre IV, porter des lois sur les contrats de vente ou d'achat, sur les conventions pour la main-d'œuvre, sur les insultes, les violences, l'ordre des procès, l'établissement des juges, la levée ou l'imposition des deniers pour l'entrée et la

sortie des marchandises soit par terre, soit par mer, en un mot sur ce qui concerne le marché, la ville ou le port, et tout le reste? — Il convient de ne rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens; ils trouveront eux-mêmes sans peine la plupart des règlements qu'il faudra faire[1]. » Ainsi, aux gens honnêtes il ne faut pas de lois, ni bonnes, ni mauvaises : ils ont la loi en eux-mêmes; quant aux malhonnêtes gens, que feraient-ils des meilleures lois du monde? Ils ne les auraient que pour les violer ou les éluder. Platon se moque volontiers des politiques qui croient que, quand un peuple souffre, il lui suffit, pour guérir, de changer de lois. « Nos politiques, dit-il, sont les gens les plus propres à nous divertir avec leurs règlements, sur lesquels ils reviennent sans cesse, dans la persuasion qu'ils trouveront la fin des abus qui se glissent dans les conventions et dans les autres choses dont nous parlions tout à l'heure, sans se douter qu'ils coupent les têtes d'une hydre. » Pour être écrites il y a deux mille ans, ces paroles n'en ont pas moins d'à-propos. Ne vous inquiétez pas des lois; inquiétez-vous de ceux qui leur obéissent. Ayez de bons citoyens, tout est là, et pour avoir de bons citoyens, élevez-les bien. La *République* de Platon n'est pas autre chose qu'une méthode d'éducation à l'usage des guerriers ou des magistrats. Ce sont là en effet, selon Platon, les deux classes importantes dans l'État.

Voyons d'abord l'éducation des guerriers. Cette éducation a deux objets principaux : former le corps

1. Livre IV, p. 205, *Platon*, trad. Cousin, t. IX.

par la gymnastique et l'âme par la musique[1], afin d'arriver à la plus belle œuvre qu'il soit donné à l'homme de produire, à savoir la beauté de l'âme unie à la beauté du corps :

Gratior et pulchro veniens in corpore virtus.

Quoi ! tout cela avec la gymnastique et avec la musique, qui nous semblent aujourd'hui des arts de second ordre ? — Oui, mais comprenons bien ce que Platon entend par la gymnastique et par la musique. La gymnastique est l'hygiène, grande science dans les États, grande sagesse dans les hommes. Ne croyez pas qu'il s'agisse ici de l'athlétique ou de l'art de former et d'exercer des athlètes, science toute différente, dont Platon ne paraît pas faire grand cas, non plus que des gens qu'elle est destinée à former. La force des athlètes était une force tout artificielle et propre à certains exercices ; c'était la force de nos faiseurs de tours et de nos danseurs de corde. Platon veut « une gymnastique simple et dégagée, » qui serve à la santé, non à la parade et à la curiosité.

Si la gymnastique, comme l'entend Platon, est l'hygiène, la musique est la littérature, y compris la musique elle-même, car la musique, dit Platon, comprend les discours et les fables, c'est-à-dire l'éloquence, l'histoire et la poésie[2]. La musique ainsi entendue, beaucoup de choses s'expliquent qui

1. Livre II, p. 104.
2. Livre III, p. 150

avaient droit de nous étonner; ainsi nous lisons dans le livre IV : « Qu'on y prenne garde : innover en musique, c'est tout compromettre; car, comme dit Damon, et je suis en cela de son avis, on ne saurait toucher aux règles de la musique, sans ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État. » Le mot est singulier. Mettez la littérature au lieu de la musique; nous commençons à comprendre. En effet, changer la littérature d'un peuple, y substituer un esprit à un autre, l'esprit d'envie et de dénigrement à l'esprit de respect et de soumission, l'éloge et l'apologie des passions au goût de la règle et du devoir, qui peut douter que tout cela ne puisse aider à faire une révolution? Mettre quatre cordes à la lyre au lieu de trois, cela nous semble un changement sans importance; mais ajouter un mauvais sentiment à ceux que contient déjà l'âme humaine, ou faire fermenter plus vivement l'éternel levain des péchés capitaux, toucher enfin aux règles morales de la littérature, c'est, Platon a raison, et nous ne pouvons pas en douter de nos jours, « c'est ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État. »

Ce qui a longtemps fait croire aux peuples modernes que la littérature pouvait impunément changer d'esprit et de sentiments, c'est le genre de gouvernement qu'ont eu en général les peuples modernes, gouvernement despotique ou monarchique où le peuple n'avait point de part, et où par conséquent ses bons ou ses mauvais sentiments étaient sans effet. Comme le pouvoir public était fort, la vie privée pouvait être irrégulière et licencieuse sans inconvé-

nients et sans risques pour l'État. Le préfet de police semblait suffire à tout, et l'esprit était d'autant plus hardi dans les livres qu'il l'était moins dans les actions. Dans les sociétés antiques où le peuple gouvernait, il était important qu'il eût de bons sentiments au lieu d'en avoir de mauvais, et qu'il eût par conséquent une bonne littérature ou une bonne musique au lieu d'en avoir une mauvaise, car c'était de là que dépendait le salut de l'État. Il y a des gens qui croient que c'est une chose admirable que de se gouverner soi-même, parce qu'alors ils ne se gouvernent pas du tout et qu'ils se passent tous leurs caprices : c'est en cela que consiste pour eux la beauté du *self government*. Il y en a d'autres plus avisés ou plus défiants d'eux-mêmes et surtout des autres, qui croient que ce qu'il y a de mieux, c'est d'avoir un bon préfet de police qui fait la règle et qui leur sert pour ainsi dire de conscience, si bien qu'ils font sans scrupule tout ce que la police ne défend pas, et ne s'arrêtent que devant le règlement ou devant le sergent de ville. Ces gens-là abdiquent la volonté humaine, de peur de s'en mal servir ; ils font ce que faisaient les pénitents du monde en entrant au couvent. Seulement leur couvent, qui est une grande ville avec tous ses plaisirs, surveillée par la police, leur couvent est plein de licence ; mais c'est cela même qui leur plaît, parce qu'ils sont persuadés que, grâce à l'ascendant de ce qu'ils appellent l'*ordre*, la licence des mœurs privées n'enfantera jamais l'anarchie des mœurs publiques, et que les libertins n'auront point à craindre la concurrence des factieux. Les peuples sages et vraiment dignes de la li-

berté sont ceux qui savent qu'en se gouvernant eux mêmes ils doivent avoir dans leur conscience un maître plus sévère que le plus impérieux des despotes.

Nous avons vu ce qu'est la gymnastique et la musique selon Platon ; voyons comment il fait usage de la musique, ou plutôt de la littérature, dans l'éducation des guerriers. Il y a là un curieux programme d'enseignement.

Les discours qui rentrent dans la musique ou dans la littérature sont de deux sortes, les discours vrais et les discours mensongers, ou les fables. Les fables sont très-propres à l'éducation des enfants. Il faut seulement que ce soient de bonnes fables et « non pas des fables imaginées par le premier venu [1]. » Les fables destinées à l'enfance doivent être honnêtes et morales. Or, comme les fables mythologiques n'ont point ce caractère, Platon proscrit sans hésiter la mythologie. Les enfants, dit Platon, ne sont pas encore en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, ils prendraient donc au sérieux les récits de la mythologie et s'y corrompraient. Il faut « qu'ils n'entendent que des fables propres à les porter à la vertu. » Ainsi rien de merveilleux ne doit être enseigné aux enfants ; mais Platon, sur ce point, ne va pas jusqu'où va Rousseau, qui ne veut pas qu'on parle de Dieu aux enfants avant un certain âge, parce qu'ils ne sont pas en état de rien comprendre à Dieu. Platon au contraire veut que les fables, c'est-à-dire l'épopée, l'ode et la tragédie, dont il se sert

1. Livre II, p. 105.

dans l'éducation des enfants, leur parlent de Dieu. En mettant ainsi l'idée de Dieu à la tête de son programme d'éducation, Platon ne fait pas seulement une chose honnête et sage, il montre en cela qu'il a une plus juste intelligence de l'esprit des enfants. L'enfant a d'autant moins de peine à comprendre l'idée d'un être supérieur, qu'il se sent lui-même entouré d'êtres qui lui sont supérieurs, et que cela ne l'étonne point du tout. Dieu, quand on lui en parle, n'est peut-être pour l'enfant qu'un être plus grand et plus fort que son père et sa mère; mais qu'importe l'image qu'il se fait de cette supériorité? C'est le propre de toutes les grandes idées qui sont le fond même de l'esprit humain, de se prêter à toutes les intelligences, de se proportionner à tous les cadres, grandes dans les grands et petites dans les petits. Telle est surtout l'idée de Dieu. Elle a des degrés infinis, et pourtant elle est partout la même. Comparez l'idée de Dieu telle qu'elle est dans l'esprit de Leibnitz avec l'idée de Dieu telle qu'elle est dans l'esprit de la bonne femme qui dit son chapelet : quelle différence et pourtant au fond quelle ressemblance! Puisque Leibnitz et la bonne femme ont tous deux l'idée d'un être supérieur et tout-puissant, auquel ils témoignent leur soumission, il y a, si vous y regardez de près, plus de ressemblance dans le sentiment que de différence dans l'idée. Or, c'est le sentiment que nous avons de Dieu qui importe à la formation et à la conduite du cœur de l'homme.

A Dieu ne plaise que je dise qu'il faut enseigner la superstition aux enfants! Il y a une grande différence entre la superstition et le merveilleux, et je ne

crains point le merveilleux pour les enfants. Les philosophes l'interdisent au nom de la raison; mais par quoi le remplacent-ils? Par les bonnes fables que veut Platon? Je tremble que ces bonnes fables ne soient ennuyeuses. Je ne crois pas qu'en parlant des bonnes fables qu'il faut faire pour l'enfance, Platon ait songé à quelque chose qui ressemble aux historiettes de Berquin et de ses imitateurs. Le génie antique était à la fois trop grave et trop gracieux pour tomber dans cette moralité insipide. Qu'étaient donc les fables de Platon, et valaient-elles les contes de fées? J'en doute fort. Je ne prétends pas que *le Petit-Poucet* et *Peau-d'Ane* soient indispensables à l'éducation des enfants; je soutiens qu'ils ne sont pas nuisibles. Ils éveillent l'imagination des enfants sans la faire fermenter avant le temps. Je crains les romans pour les enfants, parce qu'ils y trouvent ce qui n'est pas de leur âge, et que leur imagination alors fait effort pour mûrir avant le temps. Je ne crains point les contes de fées, qui roulent sur le merveilleux, car le merveilleux n'étant l'attribut d'aucun des âges de l'homme comme ce qui fait le sujet des romans, l'enfant n'est pas tenté de se grandir pour y atteindre. Ne parlez point aux enfants de ce qu'ils feront quand ils seront grands, c'est les tenter de grandir; mais vous pouvez leur parler sans aucun danger du merveilleux, et surtout de celui qui se donne franchement pour tel, c'est-à-dire de celui où la force et les passions de l'homme n'entrent pour rien.

Je sais des personnes graves qui disent que le merveilleux a l'inconvénient de donner des idées fausses

aux enfants et de les dégoûter de la réalité. Je n'ai jamais vu d'enfant qui ait pris au sérieux la citrouille dont la fée de *Cendrillon* lui fait un carrosse, et les souris dont elle lui fait un bel attelage de six chevaux gris de perle. Les enfants aiment la baguette des fées et les merveilles qu'elle produit, mais ils ne demandent pas à leur père ou à leur mère de prendre cette baguette, et ils ne croient pas qu'ils l'auront un jour entre leurs mains. L'enfance a une faculté que l'homme conserve et dont il fait grand et bon usage, quoiqu'il en rougisse et qu'il s'en défende comme d'un défaut : c'est la faculté de l'inconséquence. L'enfant est le contraire du logicien : il croit beaucoup et il conclut peu.

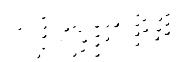
Il ne faut pas seulement veiller sur la musique, ou, pour mieux parler, sur la littérature, qui est l'enseignement général du public; il faut veiller aussi sur les autres arts, car tous les arts servent ou nuisent à l'éducation du peuple. « Suffira-t-il, dit Platon, de veiller sur les poëtes et de les contraindre de nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs, sinon de renoncer parmi nous à la poésie? Ne faudra-t-il pas encore surveiller les autres artistes et les empêcher de nous offrir dans les représentations des êtres vivants, dans les ouvrages d'architecture ou de quelque autre genre une imitation vicieuse, dépourvue de correction, de noblesse et de grâce, et interdire à tout artiste incapable de se conformer à cette règle l'exercice de son art, dans la crainte que les gardiens de l'État, élevés au milieu des images d'une nature dégradée comme au sein de mauvais pâturages, et y trouvant chaque jour leur

entretien et leur nourriture, ne finissent par contracter peu à peu, sans s'en apercevoir, quelque grand vice dans leur âme? Ne devrons-nous pas au contraire rechercher ces artistes qu'une heureuse nature met sur la trace du beau et du gracieux, afin que, semblables aux habitants d'un pays sain, les jeunes guerriers ressentent de toutes parts une influence salutaire, recevant sans cesse, en quelque sorte par les yeux et les oreilles, l'impression des beaux ouvrages, comme un air pur qui leur apporte la santé d'une heureuse contrée, et les dispose insensiblement, dès leur enfance, à aimer et à imiter le beau, et à mettre entre eux et lui un accord parfait? »

En lisant ces belles paroles, je me figure toujours que je lis le récit de l'éducation de Phidias et des grands artistes de la Grèce ; et notez que Platon n'applique point ces principes à l'éducation des artistes, mais à celle des guerriers, à celle des citoyens de son État imaginaire. Voilà cette éducation par les arts dont la pédagogique moderne n'a pas la moindre idée, cette éducation qui, s'aidant de tous les sens de l'homme, et non pas seulement de son intelligence, lui fait arriver l'idée du beau et du bon par toutes les voies, éducation difficile, parce que, plus qu'aucune autre encore, elle doit commencer par les meilleurs modèles et par les plus purs; parce que, pour concourir à cette éducation, tous les arts doivent se soumettre à une discipline sévère. Il y faut dans l'architecture la simplicité et la grandeur, rien de capricieux ou de mesquin, rien de tourmenté, rien non plus qui sente les mœurs d'un peuple qui aime à vivre retiré et caché, rien qui tourne aux pé-

tits appartements voluptueux du dix-huitième siècle ou aux boîtes élégantes et artistement meublées qui sont les maisons du dix-neuvième siècle. Il y faut, dans la sculpture, la simplicité et la beauté de l'expression humaine, et non la contorsion du plaisir ou de la douleur; dans la peinture, la physionomie sans grimace et la vérité sans laideur. Il faut de plus le goût et l'instinct général des arts; il faut que les arts soient le plaisir du public, et non pas seulement celui de l'élite : voilà à quelles conditions ils peuvent servir à l'éducation de la jeunesse, conditions peu comprises de nos jours. En effet, nous prenons l'art au point où nous le trouvons, sans nous inquiéter de rechercher ses plus parfaits modèles; nous commençons par la peinture au lieu de commencer par l'architecture et par la sculpture, beaucoup même commencent par la lithographie et s'en tiennent là; nous ne semblons pas enfin nous douter qu'il y ait un ordre et une méthode à suivre dans l'étude de l'art. Aussi l'art reste étranger à l'éducation, et c'est beaucoup même, s'il ne corrompt pas la jeunesse, au lieu de lui inspirer le goût du beau et du grand, au lieu d'élever et de régler l'âme, ce qui est, selon Platon, le propre de la musique, c'est-à-dire de la littérature et des beaux-arts.

Les arts chez les anciens ont pour but de tempérer et d'adoucir les passions humaines; chez les modernes, il semble au contraire que le mérite des arts soit d'exciter les passions. La beauté de l'art antique tient à la sérénité; la beauté de l'art moderne tient à la vivacité et souvent même à la violence de l'expression. Ce que la règle chrétienne dit à l'âme :



« Que ceux qui pleurent soient comme ne pleurant pas, et ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas [1], » les philosophes anciens semblaient le dire à l'art, qu'ils chargeaient d'apprendre aux passions humaines comment il faut qu'elles se modèrent et se contiennent, et pour cela l'art les représentait modérées et maîtresses de leur attitude et de leur langage, soit dans la sculpture, soit dans la littérature. Ce n'est pas seulement Aristote qui veut que l'art purge les passions au théâtre. Ce soin de régler les passions par l'art et de trouver la morale dans la musique, entendue comme le veut Platon, est le souci commun de la philosophie ancienne.

Autant les arts peuvent faire de bien quand ils sont eux-mêmes bien dirigés, autant ils peuvent faire de mal, quand, au lieu d'être l'ornement de la vie d'un homme ou d'un peuple, ils en deviennent l'affaire principale et la seule occupation. L'usage et le goût excessif de la littérature excite et agace les âmes ardentes, de même qu'il amollit les âmes faibles, et je serais tenté de résumer cette pensée de Platon par un mot du jargon de notre temps, en disant que l'excès des arts et de la littérature produit et développe les tempéraments nerveux, c'est-à-dire cette espèce de fébrilité morale fort commune de nos jours, et qui est le propre des hommes blasés par les arts et par le monde, ou des peuples trop civilisés. Eh bien ! fuyons la musique et sauvons-nous par la gymnastique, c'est-à-dire par les exercices du corps. Oui, mais que

1. Saint Paul, 1re *Ep. aux Corinthiens*, chap. VIII, vers. 92.

le guerrier ne fuie pas plus qu'il ne faut la musique et la philosophie, et qu'il n'aille pas se livrer tout entier aux exercices gymniques, et au soin de se bien nourrir, car Platon n'a aucun goût pour les hommes de cinq pieds huit pouces. La prépondérance des Centaures et des Goliath lui semble aussi mauvaise que celle des sophistes et des rhéteurs. Le géant sabreur et viveur, « ennemi des lettres et des Muses, qui ne sait plus se servir de la voie de la persuasion, et qui, tel qu'une bête fauve, veut tout décider par la violence et par la force, » n'est pour Platon que la moitié d'un homme et la moins noble moitié de l'homme[1]. Il ne faut donc pas moins se défier de l'excès de la gymnastique que de l'excès de la musique; il faut tempérer l'une par l'autre, et il n'y a de bon guerrier, selon Platon, et même de bon gouverneur d'État que « celui qui mêle la gymnastique à la musique de la manière la plus habile. »

Nous avons vu l'éducation des guerriers, voyons celle des magistrats. Cette éducation commence comme celle des guerriers, mais bientôt le triage se fait; le maître ou le législateur distingue parmi les élèves ceux qui sont plus propres que les autres aux connaissances générales. Alors, et « à partir de leur

1. Je trouve un commentaire fort exact, quoique fort imprévu, de la pensée de Platon dans le passage suivant des *Mémoires* de M. Véron : « Sous l'Empire..., on estimait les forces herculéennes; on faisait cas de larges épaules, d'un ventre proéminent et de mollets *luxuriants*. » (Tome Ier, p. 34.) Et pour achever la ressemblance avec Platon, l'auteur a dit deux lignes plus haut : « On raillait les psychologistes, les métaphysiciens et les libres esprits. On appelait tout cela des idéologues. »

vingtième année, les élèves qu'on a choisis étudieront dans leur ensemble les sciences que dans l'enfance ils ont étudiées isolément, afin qu'ils saisissent sous un point de vue général et les rapports que ces sciences ont entre elles et la nature de l'être[1]. » Cette étude des rapports que les sciences ont entre elles est ce que nous appellerions la philosophie des sciences. Cette éducation toute philosophique des magistrats est hardie, et ressemble jusqu'à un certain point à l'éducation des théologiens. Les théologiens, en effet, étudient la nature de Dieu et la nature de l'homme tout entière dans ses rapports avec Dieu; ils ont de cette façon la science la plus générale possible, puisque c'est Dieu qui en est l'idée principale, et ils soumettent avec raison toutes les sciences particulières à cette science générale. Tel est aussi l'objet de l'éducation des magistrats ou des philosophes, car il est visible que ce sont des philosophes que Platon veut avoir pour magistrats dans son État. A trente ans, les candidats de Platon apprennent la dialectique pendant cinq ans; à trente-cinq, ils entrent dans les emplois militaires, car Platon ne veut pas que les guerriers et les magistrats se séparent dès le commencement de leur carrière et fassent dans l'État deux classes distinctes et jalouses. A cinquante ans enfin, ils entrent dans la magistrature. Leur éducation dure plus longtemps que leur vie; mais Platon n'épargne ni le temps ni la peine de ses élèves, parce que dans la longue et pénible éducation qu'il leur impose il ne songe pas à eux, mais à l'État. Il

1. Livr. VII, p. 114, tome X.

les élève pour l'État, et de la manière qui lui semble le plus utile à l'État, sans se soucier s'ils auront une profession trop tard pour en pouvoir profiter longtemps. Dans l'État de Platon, les emplois ne sont pas des places, ce sont des obligations imposées aux citoyens. L'État est tout, l'individu n'est rien.

Après avoir fait le plan de l'éducation de ses guerriers et de ses magistrats, Platon cherche dans le dixième livre, qui est le dernier, quels motifs nous pouvons avoir pour nous conformer à ce plan d'éducation. Quel profit retirerons-nous, si nous suivons les règles prescrites par Platon ? Deux grands profits, dit Platon : l'un dans cette vie, et l'autre dans la vie future. Dans cette vie, nous aurons l'unité de l'État ; dans l'autre vie, nous aurons les biens réservés à la vertu. De ces deux récompenses, je ne fais cas que de celle qui se rapporte à la vie future, car l'unité de l'État telle que l'entend Platon, loin de me sembler un bien, me semble un mal insupportable.

Comment d'abord Platon arrive-t-il à nous promettre la jouissance d'un bonheur éternel en retour d'une vie honnête et vertueuse ? Non pas qu'il réserve absolument pour l'autre monde toutes les récompenses de la vertu : la vertu est honorée ici-bas, et souvent même elle est heureuse. « J'ai été jeune et je suis devenu vieux, dit le psalmiste[1], et pendant tout ce temps je n'ai pas vu le juste abandonné et sa race cherchant son pain. » Platon a la même espérance pour le juste : « Je prétends, dit-il, que les justes, lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, parviennent

1. Psaume XXXVI, vers. 25.

dans la société où ils vivent à toutes les dignités auxquelles ils aspirent, qu'ils font à leur choix des alliances pour eux et pour leurs enfants... Mais tous ces résultats ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice[1]. » Ainsi pendant la vie l'honneur et même les dignités publiques, outre les joies de la conscience, et après la vie la jouissance du bonheur que Dieu réserve à la vertu : voilà, selon Platon, le sort du juste sur la terre et dans le ciel ; voilà ce que l'homme gagne à se conformer à l'éducation sévère et laborieuse que prescrit Platon. Vertueux sur la terre, l'homme sera heureux dans le ciel, car Platon et tous ceux qui exhortent l'homme à bien faire ne bornent pas à ce monde les récompenses de la vertu. Nous consentons à vivre honnêtement pour vivre éternellement. *Propter hoc discitur bene vivere*, dit saint Augustin, *ut perveniatur ad semper vivere.* Les biens du monde, quand même ils seraient sûrs, ne suffisent pas à l'encouragement de la vertu ; il y faut les biens du ciel, quand même ils seraient incertains. Ce qui plaît surtout d'ailleurs à l'homme dans l'espoir du bonheur céleste, c'est que ce bonheur perpétue sa personne dans l'éternité. Faites qu'au lieu de vivre avec la qualité, qu'il a reçue de Dieu et que Dieu a lui-même, d'être une personne distincte, l'homme ne vive plus que comme une partie ou un atôme de je ne sais quelle âme immense et confuse, soit celle de l'humanité, soit celle du monde : le désir de l'éter-

1. Livre x, p. 278-279.

nité s'éteint, et l'immortalité n'a plus aucun prix pour moi, si ce n'est pas la mienne. Anéantir la personne, c'est anéantir l'homme.

C'est là le défaut essentiel de l'unité de l'État, qui est l'autre récompense que Platon propose à ceux qui se conforment à son plan d'éducation. Dans Platon, l'État absorbe l'individu ; le citoyen détruit l'homme. Le plan d'éducation de Platon tend à ce but. Il ne veut pas élever l'enfant pour lui-même ou pour sa famille, il l'élève pour l'État. Il veut une harmonie complète entre l'éducation et la constitution, idée juste, si vous ne l'exagérez pas, et si surtout vous avez une idée exacte des conditions de la société où vous vivez. Ce serait assurément une erreur de faire des républicains dans une monarchie et des sujets dans une république; mais la plus grande erreur serait certainement d'élever les jeunes gens pour la vie publique dans un pays et dans un temps où la vie privée l'emporte sur la vie publique. L'homme, dans les petites républiques de l'antiquité, était nécessairement un citoyen : il élisait ses magistrats, il délibérait sur les affaires publiques, il jugeait même les procès. Une bonne partie de sa vie se passait dans l'agora. L'homme, dans les grands États modernes, même dans ceux qui ont des institutions libérales, l'homme n'est citoyen qu'à certains moments et pour peu de temps; mais il est toujours et sans cesse propriétaire, commerçant, père de famille. Essayez donc, dans les sociétés modernes, d'élever l'enfant pour l'État ! Essayez de détruire l'homme pour faire un citoyen ! Ce serait prendre le contre-pied de la vérité, ce serait une pure utopie ou une affreuse tyrannie. «La patrie, disait

Robespierre le 7 mars 1794, la patrie a seule le droit d'élever ses enfants. Elle ne peut confier ce dépôt à l'orgueil des familles ni aux préjugés des particuliers, aliments éternels de l'aristocratie et d'un fédéralisme domestique qui rétrécit les âmes en les isolant, et détruit avec l'égalité tous les fondements de la société. » Ne nous y trompons pas, cet isolement des âmes, c'est l'indépendance de la personne, et le fédéralisme domestique, c'est la famille ; voilà, selon Robespierre, les abus qu'il faut détruire.

L'État doit avoir son unité, je ne conteste point cela. Toute la question est de savoir si cette unité doit s'étendre à tout ou se borner à certains points ; si l'homme qui fait partie d'une société aliène, au profit de cette société, toutes ses facultés et tous ses sentiments, ou s'il en réserve une portion qu'il ne cède à personne ; si enfin il met tout en commun, ou s'il n'y met que certaines choses. Il met en commun dans les tribunaux le droit et le devoir qu'il a d'obtenir et de faire justice. De là l'unité des justiciables. Il met en commun dans l'armée le droit et le devoir qu'il a de se défendre, et il y met aussi le sentiment d'affection qu'il a pour la terre où il est né, et son généreux désir de la glorifier. De là l'unité du drapeau national. Il met en commun dans le trésor public l'argent qu'il emploie à la police des villes, à la viabilité des routes, au passage des rivières, à l'entretien des ports et des canaux. De là l'unité des contribuables. Ce sont toutes ces unités réunies qui font l'unité de l'État ; mais cette unité raisonnable et modérée, qui ne met en commun que ce qui est d'intérêt commun, ne suffit pas à Platon. Il veut que

l'unité de l'État soit absolue, c'est-à-dire qu'elle s'étende à tout, et qu'il n'y ait rien de l'homme qui échappe à l'association. La propriété, la famille, la femme, les enfants, tout doit être en commun. Quoi! cette terre que j'ai défrichée, et dont chaque motte a été fertilisée par ma sueur, elle n'est point à moi! Non, elle est à l'État. Cette femme qui m'a donné son âme et à qui j'ai donné la mienne, cette femme pour qui je quitte tout, et qui quitte aussi tout pour moi, elle n'est point à moi, et je ne suis point à elle! Non, l'État nous accorde l'usufruit temporaire l'un de l'autre, mais nous ne nous appartenons point, et ces enfants même, qui sont le fruit de notre vie et la joie de notre maison, ils ne sont point non plus à nous, ils sont à l'État, car c'est l'État même qui fait les mariages temporaires qu'établit Platon. L'homme ne choisit pas la femme qui lui est chère entre toutes; l'État choisit, et il choisit selon son intérêt et son avantage. Vous ne comprenez peut-être pas ce que veut dire Platon. Lisez les règlements des haras, ils vous expliqueront ce cinquième livre de la *République*, et quels étranges sacrifices d'amour d'honneur et de pudeur exige l'unité de l'État[1].

1. Aristote réfute admirablement ce système de l'unité de l'État. « Sans doute l'État doit avoir de l'unité, mais non point une unité absolue.... Autant vaudrait prétendre faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure (*). » Aristote avait dit plus haut : « L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, c'est la propriété et les affections. Or il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la *République* de Platon. »

(*) *Politique d'Aristote*, livre II, ch. 2, p. 109, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

C'est pourtant cette unité chimérique et honteuse que Rousseau admire, c'est là ce qu'il appelle *transporter le moi dans l'unité commune.* Jusqu'ici, grâce à Dieu, dans les sociétés antiques comme dans les sociétés modernes, le moi humain a résisté à cette absorption. C'est en vain que Platon, Rousseau et les publicistes de cette école nous font presque un dieu de l'État, du peuple, de l'humanité : noms divers de la même doctrine, qui détruit la partie pour agrandir le tout, et qui aplatit l'homme pour exalter le citoyen. Je ne suis pas sensible à l'honneur d'être une partie infinitésimale du *nous* populaire ou national, et je rentre en moi-même pour être quelque chose. Je ne crois pas à l'humanité, je ne crois qu'aux hommes, et parmi les hommes je n'aime que ceux qui sont des personnes. Quand le regard de Dieu s'abaisse sur la terre, il ne voit pas je ne sais quel être collectif et immense qu'on nomme l'humanité; il voit, mystère admirable de sa providence! il voit chacun de nous, et sa puissance n'éclate pas moins dans sa clairvoyance des infiniment petits que des infiniment grands. Mon âme, toute faible et chétive qu'elle est, mon âme est devant Dieu, et c'est là ce qui m'humilie d'une humilité profonde; mais c'est là ce qui me relève et me soutient devant les hommes. Et vous croyez que j'échangerai l'humilité devant Dieu qui m'élève pour l'égalité devant les hommes qui m'aplatit! Vous croyez que j'échangerai le tête-à-tête que j'ai avec mon créateur pour le pêle-mêle insupportable où vous me conviez! Je ne veux pas m'engloutir, tout petit que je suis, dans cette immense et écrasante communauté

qui s'appelle l'humanité ou l'État; vous avez beau me flatter de l'idée d'être un peu tout le monde, j'aime mieux être moi!

Il y a de nos jours deux sortes de panthéisme, l'un théologique et l'autre politique, mais qui ne valent pas mieux l'un que l'autre : l'un, qui détruit Dieu au profit du monde, et l'autre qui détruit l'homme au profit de l'État. C'est en vain que le panthéisme théologique prétend qu'il fortifie l'idée de Dieu en la confondant avec l'idée du monde, ou qu'il divinise le monde en y mêlant Dieu : aussitôt que Dieu perd l'indépendance et la personnalité de son être infini, il n'est plus Dieu, et le monde lui-même est vide. C'est en vain aussi que le panthéisme politique croit agrandir l'homme en agrandissant le citoyen et donner à l'État tout ce qu'il prend à l'homme : il n'en est rien. Dès que l'homme est citoyen avant que d'être fils, époux et père; dès que sa personne disparaît et se confond dans la société, l'homme n'est plus rien, et l'État lui-même n'en est pas plus fort, car quelle force peuvent lui faire toutes ces impuissances morales qu'il a réunies en faisceau, tous ces zéros qui ne tiennent que de lui leur valeur, et qui retournent à leur nullité primitive aussitôt que l'État lui-même est ébranlé ou détruit? Les mœurs privées soutiennent seules les mœurs publiques. Voulez-vous avoir des citoyens, ayez des hommes et respectez en eux tout ce qui fait la force de l'homme ici-bas, la liberté du moi, l'indépendance de la famille, l'immortalité de l'âme, tout ce qui fait la personne humaine dans le temps et dans l'éternité.

II

L'éducation naturelle ou celle de l'homme dans les forêts et l'éducation publique ou celle du citoyen dans la *République* de Platon, voilà les deux éducations que Rousseau regrette en commençant l'*Emile;* mais, tout en les regrettant, il les déclare impraticables. Que reste-t-il donc alors à l'homme qui ne peut plus être ni un sauvage ni un citoyen? que sera-t-il? « Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen : il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres; ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien [1]. »

Je reconnais ici le premier éclat de cette colère et de ce dédain grotesque contre les bourgeois qui fait depuis vingt ans en çà l'originalité de l'école de la démocratie illibérale, et j'aurais bien quelque envie de défendre le bourgeois contre les talons rouges ou contre les bonnets rouges de la démocratie; mais j'aime mieux voir comment Rousseau va s'y prendre pour ramener, autant que possible, le bourgeois à l'homme, car voilà le problème de son traité d'éducation, voilà le but de l'*Emile* tel qu'il le propose.

1. *Émile*, livre I, p. 30.

CHAPITRE XI

ROUSSEAU ET L'*ÉMILE*

I

L'ÉDUCATION DOMESTIQUE ET L'ENFANT SELON ROUSSEAU

I

L'éducation naturelle, c'est-à-dire l'éducation du sauvage, qui serait la meilleure, est impossible dans la société actuelle, Rousseau le reconnaît; l'éducation publique, selon Platon, qui serait fort bonne, est impraticable aussi. Que reste-t-il donc à faire? Une éducation qui suive la nature de loin, ne pouvant pas la suivre de près, qui s'en rapproche autant qu'il est possible, une éducation enfin qui du bourgeois refasse un homme. C'est là, ne l'oublions pas, la façon dédaigneuse dont Rousseau exprime le problème qu'il veut résoudre dans l'*Émile.*

Cette expression dédaigneuse ne nous empêche pas de reconnaître ici le procédé habituel de Rousseau, qui est de commencer par le paradoxe pour arriver

au lieu commun. Ainsi, à prendre les premières pages de l'*Émile*, il n'y a de bon que l'éducation de la nature ou l'éducation de la *République* de Platon, et il faut, pour élever un enfant, commencer par détruire la société ou par la refondre ; mais, comme cela est impossible, l'auteur se calme et se rabat à chercher comment on peut le mieux s'y prendre pour corriger dans l'homme « le vice et l'erreur, qui, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement[1]. » Et peu importe ici que Rousseau croie à la bonté primitive de l'homme, car, que le mal vienne à l'homme de sa nature propre ou de la société, il faut toujours tâcher de l'en corriger, c'est-à-dire combattre le vice et l'erreur. Or c'est là le but de tous les systèmes d'éducation.

Il faut, dit Rousseau, élever l'homme pour la condition humaine. « Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe; avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine; vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme. Tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne... Vu la mobilité des choses humaines, vu l'esprit inquiet et remuant de ce siècle, qui bouleverse tout à chaque génération, peut-on

1. *Troisième dialogue sur Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 131.

concevoir une méthode plus insensée que d'élever un enfant comme n'ayant jamais à sortir de sa chambre, comme devant être sans cesse entouré de ses gens? Si le malheureux fait un seul pas sur la terre, s'il descend d'un seul degré, il est perdu. Ce n'est pas lui apprendre à supporter la peine; c'est l'exercer à la sentir[1]. »

Ces réflexions sur les inconvénients d'une éducation molle et renfermée étaient fort de saison au dix-huitième siècle; elles n'ont rien perdu de leur à-propos dans la société du dix-neuvième siècle. Un des plus grands éloges qu'on puisse faire d'un homme, selon moi, c'est de dire qu'il sait se tirer d'affaire; non pas se tirer d'affaire par un discours habile dans une assemblée, par une conversation spirituelle et aimable dans un salon, par une bonne plaidoirie dans un procès, par une juste appréciation des chances de gain ou de perte dans une spéculation industrielle; non pas se tirer d'affaire seulement par l'intelligence et par l'esprit, mais par l'adresse aussi de ses mains, s'il le faut; non pas seulement se tirer d'affaire dans les grandes choses, mais aussi dans les petites; n'avoir pas besoin de mettre sans cesse les bras des autres au bout de ses bras, n'être embarrassé ni de sa personne ni de son bagage, avoir l'esprit d'expédient et d'activité, n'être ni gauche ni mou, savoir vivre enfin autrement qu'avec une sonnette sous la main et un domestique au bout de la sonnette. Grande science que celle de savoir se tirer d'affaire, ou plutôt bonne habitude, que ne procure pas le moins du monde

1. *Emile*, livre I.

l'éducation molle et renfermée que la tendresse irréfléchie des parents donne aux enfants! Je ne parle pas ici des inconvénients d'une éducation trop lettrée; les lettres ne sont pas en cause, car l'éducation molle et inerte que je critique n'admet pas plus l'activité de l'esprit que celle du corps, elle écarte tout effort et toute peine; elle n'élève pas les enfants pour être des lettrés, elle les élève pour être des oisifs. Heureusement l'état militaire sauve un grand nombre des fils de bonne maison des dangers de cette inaptitude dédaigneuse. Ils désapprennent dans la profession des armes l'oisiveté du corps, sinon celle de l'esprit, et comme il n'y a pas d'activité du corps qui n'amène avec elle une sorte d'activité de l'intelligence, les divers exercices de l'état militaire aident à des degrés différents au développement de l'esprit. Le paysan qui a été soldat revient dans son village plus habile et plus adroit qu'il n'en était parti. Je ne mets pas la parade et la manœuvre au nombre des études intellectuelles; elles valent mieux cependant, même pour l'esprit, que la vie oisive du citadin. Quant à la guerre, c'est un grand art dans Condé et dans Turenne; mais c'est aussi pour chaque sous-lieutenant de notre armée une excellente éducation du corps et de l'esprit, parce que les qualités de notre double nature y sont également en jeu. Il faut à la guerre un corps agile et dispos, des membres alertes; un esprit prompt et vif ne gâte rien. Je ne suis pas suspect de partialité envers l'état militaire; mais, tout examiné, je suis disposé à croire que de toutes les professions, c'est celle qui tire le mieux parti des intelligences médiocres, c'est-à-dire du

grand nombre, et c'est celle en même temps qui, par la guerre, développe le mieux les grandes intelligences elle sert à la fois à l'élite et au grand nombre.

Il n'y a de bonne éducation que celle qui développe dans une juste proportion les qualités de l'esprit et les qualités du corps. *Nec litteras didicit nec natare*, disaient les Romains pour désigner un homme mal élevé et qui n'était bon à rien[1]. Cet équilibre entre les qualités du corps et celles de l'esprit faisait le fond de la pédagogie antique. Les anciens ne voulaient pas qu'un poëte ou un savant fût nécessairement un maladroit, et ils ne voulaient pas davantage qu'un homme habile dans les exercices du corps fût nécessairement un ignorant. C'est dans l'éducation moderne seulement qu'on est habitué à séparer le développement du corps du développement de l'esprit. Veut-on faire un lettré? on fait un homme de cabinet qui ne sait se servir de ses yeux que pour lire et de ses doigts que pour écrire. Veut-on faire un homme robuste et fort? on fait un ignorant, si bien que dans l'opinion ordinaire, qui dit un homme robuste dit un nigaud d'esprit, et qui dit un savant dit un nigaud de corps. Le pire, c'est d'être à la fois nigaud d'esprit et nigaud de corps, ignorant et valétudinaire, comme l'étaient ceux dont les Romains disaient qu'ils n'étaient ni lettrés ni nageurs, comme le sont les enfants élevés trop mollement et qui ne savent se servir ni de leur esprit ni de leur corps.

1. Locke cite cette maxime romaine et s'en appuie pour défendre le système d'éducation rude et laborieuse qu'il propose. Locke, *de l'Education des Enfants*, t. Ier, p. 16.

Rousseau, qui, pour élever un enfant. voulait commencer par refondre la société, ne devait pas hésiter à proposer de refondre tout au moins la famille : il commence donc l'éducation de l'enfant par celle du père et de la mère. Au père il conseille d'élever lui-même son enfant, à la mère il propose de le nourrir. Un mot sur ces deux points.

L'auteur de l'*Émile* n'est point assurément le premier qui ait prescrit à la mère de nourrir elle-même son enfant. Bien d'autres l'avaient dit avant lui, et le bénédictin Cayot[1] est loin d'avoir noté sur ce point tous les plagiats de Rousseau. « Il faut, dit Plutarque dans son traité sur l'éducation des enfants, que les mères nourrissent elles-mêmes leurs enfants et qu'elles leur donnent le sein, parce que, les ayant nourris, elles les aimeront mieux que ne peuvent faire des nourrices mercenaires. » Au seizième siècle, un poëte à la fois latin et français, Scévole de Sainte-Marthe, dans son poëme de *la Nourriture des enfants* (*Pædotrophia*), avait déjà rappelé les mères à leur devoir. Eh quoi! disait le poëte en vers touchants :

Ipsæ etiam alpinis villosæ in cautibus ursæ,
Ipsæ etiam tigres et quidquid ubique ferarum est,
Debita servandis concedunt ubera natis!
Tu, quam miti animo natura benigna creavit,
Exsuperes feritate feras nec te tua tangant
Pignora, nec querulos puerili e gutture planctus,
Nec lacrymas misereris, opemque insueta recuses,
Quam præstare tuum est et quæ te pendet ab unâ?

1. Cayot, bénédictin, né en 1726, mort en 1779, auteur d'un livre intitulé *les Plagiats de Jean-Jacques Rousseau*.

Dulcia quis primi captabit gaudia risus,
Et primas voces et blæsæ murmura linguæ?
Tune fruenda aliis potes ista relinquere demens?
Tantique esse putas teretis servare mamillæ
Integrum decus et juvenili in pectore florem?

Pendant que le poëte du seizième siècle[1] conjurait les mères de s'acquitter d'un devoir qui devient un plaisir, le grand chirurgien Ambroise Paré leur donnait le même conseil au nom de son art et au nom plus puissant encore des affections naturelles : « L'empereur Marc-Aurèle, disait Ambroise Paré, soutient que les femmes doivent nourrir et allaiter leurs enfants, afin qu'elles soient mères entières et non imparfaites, car la femme est moitié mère pour enfanter et moitié pour la nourriture de son fruit, de manière que la femme se peut appeler mère entière lorsqu'elle a enfanté et nourri son enfant de ses propres mamelles, car les nourrices n'aiment les enfants d'autrui que d'un amour supposé et pour un loyer : mais les mères les aiment par grande amitié et grande affection naturelle[2]. » Au dix-huitième siècle enfin, en 1760, deux ans avant la publication de l'*Émile*, un habile médecin de Villers-Cotere̤ts, le docteur Dessesartz, dans un *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge*, prescrivait hardiment aux femmes de nourrir leurs enfants :

« Je sais bien, disait-il, que regretter l'exécution

1. Voir sur Scévole de Sainte-Marthe la notice intéressante de M. Feugère, placée à la suite de la vie d'Henri Étienne qu'a couronnée l'Académie française.

2. Ambroise Paré, in-4, p. 603.

de cette loi précieuse de la nature, avancer que les mères sont obligées par la loi naturelle et par la religion de nourrir leurs enfants, quand elles n'ont point d'incommodités réelles qui les en empêchent, c'est s'afficher pour un homme extraordinaire et ridicule, c'est avancer un paradoxe inhumain qui ne tend qu'à prolonger l'ennui, les peines et les douleurs qui les ont déjà si cruellement tourmentées pendant leur grossesse[1]. » On voit que nous sommes tout près des idées de Rousseau et tout près aussi de son ton bourru et impérieux contre les femmes du monde, non que je veuille dire par toutes ces citations que Rousseau, pour conseiller aux femmes de nourrir leurs enfants, ait eu besoin d'en emprunter le précepte à Plutarque, à Scévole de Sainte-Marthe, à Ambroise Paré ou à son contemporain Dessesartz. Cependant le médecin Dessesartz, dans la préface de la seconde édition de son ouvrage publiée en 1799, nous révèle une circonstance singulière : « Piron, dit-il, ayant eu connaissance du plan d'éducation que Jean-Jacques Rousseau s'était tracé pour son Émile et qui ne commençait qu'au moment où celui-ci sortait des mains de sa nourrice, exhorta le philosophe à faire remonter ses conseils jusqu'à l'instant où l'enfant sortait du sein de la mère. Rousseau s'excusa sur ce que les soins qu'exigeait le nouveau-né regardaient plutôt les médecins, les accoucheurs et les sages-femmes que les philosophes, et sur ce qu'il ne s'en était jamais occupé. L'auteur de la *Mé-*

1. *Traité de l'Éducation corporelle des enfants en bas âge*, p. 151.

tromanie lui remit alors mon ouvrage qu'il venait de lire, lui promettant qu'il y trouverait tout ce qui était nécessaire pour compléter son plan. Rousseau prit le livre. J'ai su ces détails par une lettre que Piron me fit écrire en me demandant un nouvel exemplaire[1]. »

Rousseau n'est donc pas le premier qui ait dit aux mères de nourrir leurs enfants; mais il le leur dit mieux que les autres, et c'est par là qu'il fut aussi mieux écouté que les autres. Il revenait sans cesse sur ce point comme sur le point capital de la réforme qu'il avait entreprise de la famille. Je dois remarquer en effet que Rousseau songe bien moins à l'allaitement qu'à l'effet moral d'un devoir rempli et d'un sentiment naturel exercé et accru par l'usage. Il ne veut pas seulement que les mères soient des nourrices, il veut surtout qu'elles soient mères de famille. « Voulez-vous rendre chacun à ses premiers devoirs, commencez par les mères; vous serez étonnés des changements que vous produirez... L'attrait de la vie domestique est le meilleur contrepoison des mauvaises mœurs. Le tracas des enfants qu'on croit importun devient agréable; il rend le père et la mère plus nécessaires, plus chers l'un à l'autre; il resserre entre eux le lien conjugal. Quand la famille est vivante et animée, les soins domestiques font la plus chère occupation de la femme et le plus doux amusement du mari. Ainsi de ce seul abus corrigé résulterait bientôt une réforme générale; bientôt la nature aurait repris tous ses droits. Qu'une

1. Préface de la nouvelle édition, p. IX.

fois les femmes redeviennent mères, bientôt les hommes redeviendront pères et maris[1]. »

Ce n'est pas seulement dans l'*Émile* et sous la forme didactique qu'il prêche aux mères l'accomplissement d'un devoir dont il attend la résurrection de l'esprit de famille, et que l'esprit du monde avait presque entièrement étouffé au dix-huitième siècle; dans sa correspondance, et quand il écrit à quelques-unes de ses dévotes inconnues qui le poursuivaient de leurs lettres, afin d'avoir une réponse à montrer, il est encore plus vif et plus pressant sur ce point, dont il ne se départ jamais. Ainsi en 1770 une dame lui écrit pour le prier de lui enseigner un remède à l'ennui qu'elle se sent dans l'âme, « à ce vide interne qui, selon Rousseau, ne se fait sentir qu'aux cœurs faits pour être remplis, » et qui allait bientôt faire école dans la littérature avec le *Werther* de Gœthe et plus tard avec le *René* de M. de Chateaubriand. Rousseau lui répond avec une sagacité admirable qu'elle ne peut guérir de l'ennui qu'elle éprouve qu'en cultivant et en développant son sens moral. « Mais que faire, me direz-vous, pour cultiver et développer ce sens moral? Voilà, madame, à quoi j'en voulais venir : le goût de la vertu ne se prend point par des préceptes; il est l'effet d'une vie simple et saine : on parvient bientôt à aimer ce qu'on fait, quand on ne fait que ce qui est bien. Mais pour prendre cette habitude, qu'on ne commence à goûter qu'après l'avoir prise, il faut un motif; je vous en offre un que votre état me suggère : nourrissez votre enfant. J'en-

1. *Emile*, livre I.

tends les clameurs, les objections ; tout haut, les embarras, point de lait, un mari qu'on importune...; tout bas, une femme qui se gêne, l'ennui de la vie domestique, les soins ignobles, l'abstinence des plaisirs...... Des plaisirs? Je vous en promets, et qui rempliront vraiment votre âme... L'habitude la plus douce qui puisse exister est celle de la vie domestique qui nous tient plus près de nous qu'aucune autre... J'ai beau chercher où l'on peut trouver le vrai bonheur, s'il en est sur la terre, ma raison ne me le montre que là... Les comtesses ne vont pas d'ordinaire l'y chercher, je le sais : elles ne se font pas nourrices et gouvernantes; mais il faut aussi qu'elles sachent se passer d'être heureuses; il faut que, substituant leurs bruyants plaisirs au vrai bonheur, elles usent leur vie dans un travail de forçat pour échapper à l'ennui qui les étouffe aussitôt qu'elles respirent; et il faut que celles que la nature doua de ce divin sens moral qui charme quand on s'y livre, et qui pèse quand on l'élude, se résolvent à sentir incessamment gémir et soupirer leur cœur, tandis que leurs sens s'amusent... Jeune femme, voulez-vous travailler à vous rendre heureuse, commencez d'abord par nourrir votre enfant : ne mettez pas votre fille dans un couvent, élevez-la vous-même; votre mari est jeune, il est d'un bon naturel; voilà ce qu'il nous faut. Vous ne me dites point comment il vit avec vous : n'importe, fût-il livré à tous les goûts de son âge et de son temps, vous l'en arracherez par les vôtres, sans lui rien dire; vos enfants vous aideront à le retenir par des liens aussi forts et plus constants que ceux de l'amour : vous passerez la vie la plus simple, il est vrai,

mais aussi la plus douce et la plus heureuse dont j'aie l'idée. Mais, encore une fois, si celle d'un ménage bourgeois vous dégoûte, et si l'opinion vous subjugue, guérissez-vous de la soif du bonheur qui vous tourmente, car vous ne l'étancherez jamais[1]. »

J'ai cité cette belle lettre, d'abord parce qu'elle est peu connue, et ensuite parce qu'elle pose la question comme l'entendait Rousseau. L'allaitement en effet n'est pas la partie la plus importante des soins d'éducation que Rousseau veut que la mère donne à l'enfant. Soyez nourrice, si vous pouvez, c'est-à-dire si vous avez la force et la santé necessaires pour bien nourrir votre enfant; lorsque vous n'avez pas vous-même de quoi donner un bon lait à votre enfant, donnez-lui le lait d'une étrangère, et ne le faites pas jeûner sous prétexte de le nourrir: mais avant tout soyez mère, c'est-à-dire occupez-vous de votre enfant[2]. Il y a dans la mère deux choses, le lait de la nourrice et l'affection de la mère. Rousseau ne demande l'un que pour avoir l'autre. L'allaitement n'est que le moindre côté du devoir maternel. Il y a beaucoup de femmes qui sont bonnes nourrices et médiocres mères; elles ont les mamelles pleines et le cœur sec. Il y a par contre beaucoup de femmes qui sont mauvaises nourrices et très-bonnes mères, c'est-à-dire qui aiment le berceau de leur enfant, ses

1. *Correspondance*, t. IV, édit. Furne, 786-787.

2. Voyez sur ce point les réflexions judicieuses de M. Donné, recteur de l'académie de Montpellier, dans son excellent livre intitulé *Conseils aux mères sur la manière d'élever les enfants nouveau-nés*.

premiers pas, ses premiers ris et ses premiers bégaiements, qui ne cèdent à la nourrice que l'allaitement, et qui gardent les autres soins, non pas soins ignobles, puisqu'ils sont le signe d'un doux et grand devoir accompli avec patience. Et c'est par l'accomplissement de ce devoir que la famille se régénère et se réforme : c'est par là qu'auprès d'une femme qui sait être mère le mari apprend aussi à être père.

Croire qu'on satisfait au précepte de Rousseau en donnant seulement le sein à son enfant, grande erreur qui fut la transaction que le siècle fit avec les maximes de Rousseau. Comme il devint de mode, après l'*Emile*, de nourrir ses enfants, toutes les femmes se firent nourrices; mais elles ne se firent pas toutes mères, parce que la chose était plus laborieuse et plus grave. Elles concilièrent le monde avec la mode, qui, après tout, ne demande jamais que l'apparence des vertus qu'elle impose. Les belles dames furent à la fois nourrices et femmes du monde. Madame de Genlis, dans *Adèle et Théodore*, roman d'éducation qui veut imiter et réfuter l'*Emile*, nous fait une peinture fort piquante de ces nourrices, « qui allaient aux bals et qui y dansaient, qu'on rencontrait sans cesse aux spectacles ou faisant des visites, bien parées, avec des paniers et des corps. Croyez-vous, dit avec raison madame de Genlis, que les enfants de ces élégantes nourrices n'eussent pas été beaucoup plus heureux dans le fond d'une chaumière, avec une bonne paysanne assidue à son ménage?.... Je me souviens que pendant un hiver je dînais souvent dans une maison où je rencontrais toujours une jeune femme qui nourrissait son enfant.

Elle arrivait coiffée en cheveux, mise à peindre, et à peine était-elle assise, qu'elle avait déjà trouvé le secret de parler deux ou trois fois de son enfant. Nous entendions les cris aigus d'un petit au maillot qu'on apportait dans une bercelonnette bien ornée, et sa mère, devant sept ou huit hommes, lui donnait à teter. Je voyais ces hommes rire entre eux et parler bas, et tout cela ne me paraissait qu'indécent et importun [1]. »

Voilà les succès que la mode fit à Rousseau; mais ces succès, tout frivoles qu'ils étaient, ne doivent cependant pas être dédaignés : ils en indiquaient et en précédaient de plus sérieux et de plus durables. Je n'attribue pas seulement à Rousseau et à ses préceptes sur la nourriture des enfants la régénération de l'esprit de famille dans notre pays. Les douloureuses épreuves de la révolution, le malheur, le trouble des fortunes, le bouleversement des rangs, et, même de nos jours, les vicissitudes politiques qui, tous les quinze ou vingt ans, font des loisirs forcés tantôt à une partie de la société, tantôt à une autre, loisirs qui ramènent à la vie domestique et à ses soins paisibles et heureux ceux qui s'en étaient écartés pour un moment, et qui y confirment ceux qui y étaient restés attachés; tout cela, je l'avoue, a plus fait pour la régénération de l'esprit de famille que les conseils éloquents de Rousseau. Il ne faut pas croire cependant que ces conseils n'aient eu aucune part à cet heureux changement. L'éloquence de Rousseau a rendu à la vie domestique le service de

1. *Adèle et Théodore*, t. Ier, p. 167-168.

l'honorer, de l'accréditer, de la mettre à la mode, et le service n'est pas médiocre dans un pays où la vanité décide des choses même les plus graves, où personne ne veut être singulier, même en ayant raison, et où tout le monde aime mieux se priver d'être heureux que de s'exposer à être ridicule. La nécessité a beaucoup aidé à la restauration de l'esprit de famille chez nous; mais la mode venue de Rousseau avait préparé cette révolution morale.

L'habitude que les femmes ont prise de nourrir leurs enfants ou de les soigner les a amenées aussi peu à peu à vouloir les élever dans leurs premières années, et cela encore a été un grand bien pour les mères et pour les enfants : pour les mères que les premières leçons qu'elles ont à donner aux enfants ont fait réfléchir sur elles-mêmes. Que de femmes, j'en suis sûr, n'ont commencé à réfléchir que le jour où elles ont eu un enfant à élever! Que de ménages où il n'est entré une idée morale, une idée à la fois douce et sérieuse, que le jour où un enfant est arrivé! Jusque-là, les plaisirs du mariage en cachaient les devoirs. Pour les enfants l'avantage n'est pas moins grand, car ils ont près d'eux dans leur mère l'institutrice qui sait le mieux les comprendre et qui sait aussi le mieux se faire comprendre par eux. Quelles leçons plus douces et plus aisées que celles qui sont mêlées aux plus tendres soins, et que ces soins même n'interrompent point! Comme la mère s'achemine facilement du cœur de son enfant à son esprit! Avec un instituteur ou une institutrice étrangers, tout est nouveau, tout est inconnu. L'apprentissage que l'enfant a à faire de son maître est déjà une

grosse étude. Avec la mère, cet apprentissage est tout fait; rien ne déconcerte l'enfant, rien ne le dépayse. Ajoutez la conformité vraisemblable des natures rendue plus grande par la conformité des habitudes, le génie imitateur des enfants, qui se forme sur les exemples qu'il a sous les yeux, et qui n'en a pas qui lui soient plus proches que ceux de sa mère. Les docteurs chrétiens, sachant cette vocation naturelle que les mères ont pour élever les petits enfants, n'ont pas manqué de leur en faire un devoir et un mérite auprès de Dieu : non qu'ils veuillent faire des mères des professeurs d'arts et de sciences; ils se défient fort de l'enseignement des femmes. « Mes sœurs, dit saint Chrysostome, ne vous ingérez point de procurer la gloire de Dieu et le salut du prochain par des instructions publiques. La femme s'est mêlée une seule fois d'enseigner l'homme, et elle a perdu tout le monde. Ne vous laissez pas abattre néanmoins par ce reproche : Dieu vous a donné une occasion de vous sauver, c'est l'éducation de vos fils que vous devez considérer comme autant d'aides qu'il vous procure pour arriver au salut..... Oui, Dieu, pour consoler la femme, lui a donné d'élever les enfants qu'elle a enfantés. L'enfantement, dites-vous, est une nécessité de la nature. Il est vrai; mais l'éducation est une œuvre de volonté, et c'est par là que la femme répare la faute primitive. L'enfantement tient du châtiment, l'éducation tient de la rédemption [1]. »

1. Saint Chrysostome, t. XI, p. 603. *Homélies sur l'épître à Timothée.*

Du devoir qu'ont les mères de nourrir leurs enfants, Rousseau passe à celui qu'ont les pères de les élever. « Comme la véritable nourrice est la mère, le véritable précepteur, dit-il, est le père. Qu'ils s'accordent dans l'ordre de leurs fonctions ainsi que dans leur système; que des mains de l'une l'enfant passe dans celles de l'autre. Il sera mieux élevé par un père judicieux et borné, que par le plus habile maître du monde; car le zèle suppléera mieux au talent, que le talent au zèle. Mais les affaires, les fonctions, les devoirs..... Ah, les devoirs! sans doute le dernier est celui de père? Ne nous étonnons pas qu'un homme, dont la femme a dédaigné de nourrir le fruit de leur union, dédaigne de l'élever. Il n'y a point de tableau plus charmant que celui de la famille; mais un seul trait manqué défigure tous les autres. Si la mère a trop peu de santé pour être nourrice, le père aura trop d'affaires pour être précepteur[1]. »

Rousseau veut-il donc que le père soit véritablement le précepteur et le professeur de son fils? Oui, comme il veut que la mère en soit la nourrice et dans la même mesure. Ce qu'il blâme, ce sont ces familles où les enfants sont envoyés en nourrice quand ils naissent, envoyés au collége quand ils reviennent de nourrice, appliqués à une profession quand ils reviennent du collége, et toujours hors de la maison paternelle. Y a-t-il là vraiment une famille? Il y a un nom commun, mais le nom est le seul lien; dans tout le reste, les enfants sont étran-

1. *Emile*, livre I.

gers au père et à la mère, les frères étrangers aux frères, à moins qu'ils ne soient camarades d'école. Il y avait au temps de Rousseau des familles de ce genre; il n'y en a plus guère de nos jours, grâce à Dieu, non que les pères se fassent les maîtres d'étude et les répétiteurs de leurs fils; ils n'en ont pas le temps, et j'ajoute qu'ils n'en ont pas besoin pour être vraiment les précepteurs de leurs fils. Un père peut être le précepteur de son fils, même quand son fils est au collége, s'il le voit souvent, s'il l'assiste de ses conseils, de ses encouragements, s'il entre dans ses chagrins d'enfance, s'il prend part à ses succès, si enfin, de même que la mère peut céder l'allaitement à la nourrice en se réservant tout le reste, le père cède l'instruction au collége en se réservant l'éducation. Je sais que l'instruction et l'éducation se tiennent de près; cependant, de nos jours surtout, l'éducation vient en grande partie des conseils et encore plus des exemples de la famille. L'influence de la famille est toute-puissante, soit en bien, soit en mal, et un de nos plus habiles proviseurs me disait un jour qu'il savait, sans le vouloir, quel était l'intérieur des familles de tous les élèves de son collége, en voyant comme les élèves lui revenaient après un ou deux jours de sortie, ou meilleurs et plus dociles à cause du bon milieu dans lequel ils avaient vécu, ou plus frivoles et plus impatients du joug à cause des exemples de frivolité et de plaisir qu'ils avaient reçus. L'influence du père est donc grande sur son fils, sans que ce père ait besoin de se faire le précepteur quotidien de son fils; mais il ne doit pas oublier

qu'il doit sans cesse l'assister, l'exhorter, le diriger et ne jamais l'abandonner à lui-même. Voilà de quelle manière il s'acquittera du devoir que lui impose Rousseau, voilà comment les liens de la famille se resserreront chaque jour davantage par les soins que la mère donne aux enfants en bas âge et par l'éducation morale que le père donne à ses fils.

N'hésitons pas à le dire cependant : beaucoup de pères se font justice en n'élevant pas leurs enfants. L'enfant ne peut profiter de l'éducation qui vient de la famille que si la famille elle-même a une règle et si l'ordre moral y est respecté et pratiqué. Juvénal, témoin du désordre moral des familles romaines, disait aux pères de son temps de respecter leurs enfants et de leur épargner la vue du mal.

Nil dictu fœdum visuque hæc limina tangat,
Intra quæ puer est : procul hinc, procul inde puellæ
Lenonum et cantus pernoctantis parasiti!
Maxima debetur puero reverentia : si quid
Turpe paras, ne tu pueri contempseris annos,
Sed peccaturo obsistat tibi filius infans.

Quels admirables vers, et presque dignes d'être chrétiens, tant ils se rapprochent de la doctrine chrétienne! Eusèbe raconte en effet que le père d'Origène allait souvent découvrir le sein de son fils lorsqu'il dormait et qu'il était encore enfant, pour le baiser avec beaucoup de respect et de révérence, le regardant comme la demeure et le tabernacle de l'esprit. « Devez-vous avoir moins de respect pour vos enfants, qui ont pareillement été remplis de la grâce de Jésus-Christ et consacrés au culte de Dieu

par le baptême? dit l'auteur d'un *Traité de l'Éducation chrétienne des enfants*, publié en 1670. Veillez donc soigneusement à leur conservation.... Chérissez-les, nourrissez-les comme les membres de Jésus-Christ, et soyez persuadés que votre maison doit être toute sainte, puisqu'elle renferme ces enfants qu'il a sanctifiés [1]. » Ainsi donc il y a dans la maison de chacun de nous, que nous soyons païens ou que nous soyons chrétiens, il y a une sorte d'ange gardien qui protége nos foyers domestiques et qui les préserve du mal, un ange devant qui nous devons nous interdire toute parole et toute action déshonnête, de peur de profaner sa pureté, et l'ange est cet enfant qui dort dans son berceau. Prenez garde, dit la mère attentive à protéger son sommeil; ne faites pas de bruit, *l'enfant dort!* Prenez bien plus garde encore, disent Juvénal et les docteurs chrétiens, attentifs à respecter son innocence; ne faites point, ne dites point de mal : l'enfant veille, l'enfant vous voit et vous entend! Et qui donc, s'il est père, ne s'arrêterait au moment de faire une méchante action ou de dire une méchante parole, à l'idée que cette jeune âme, qui est jusqu'ici le miroir de l'innocence et de la beauté, va s'empreindre et se souiller du mal qu'elle aura vu ou qu'elle aura entendu? Qui donc, s'il est père, trouvant le berceau de son enfant entre le mal et lui, ne reculerait pas devant ce faible obstacle comme devant une barrière toute-puissante?

1. *Traité de l'Education chrétienne des enfants selon les maximes de l'Ecriture sainte et les instructions des saints Pères de l'Eglise.* 1 vol.; nouvelle édition, 1678, p. 51.

Ah! oui, il est bon qu'il y ait dans la famille des enfants qui la règlent, qui la sanctifient, qui en resserrent et en épurent les liens ; mais quand les enfants ne font pas dans la maison tout le bien qu'ils doivent y faire, quand l'insouciance morale des parents ne respecte pas ces images du bien que Dieu avait proposées à leurs respects, quand les enfants ne sont plus la grâce de Dieu dans une maison, il faut qu'ils en sortent, car ils en seraient la condamnation vivante, ils en seraient le reproche quotidien.

Sans vouloir aller jusqu'à cette pieuse sévérité de la doctrine chrétienne, on peut croire que lorsque les parents se décident à se séparer de leurs fils, lorsque surtout, comme de nos jours, ils veulent que leurs enfants reçoivent une éducation très-religieuse, et ce sont souvent les plus frivoles qui ont le plus cette prétention, on peut croire que dans cette résolution il y a deux sentiments, un excellent et un médiocre, qu'il est bon de noter en passant. Le sentiment médiocre, c'est d'aimer mieux éloigner de soi ses enfants que de régler sa vie ; c'est de s'affranchir du frein moral que la présence des enfants met à la liberté des parents; le sentiment excellent, c'est de vouloir protéger ses enfants contre l'influence de ses propres faiblesses, c'est de vouloir qu'ils vivent mieux que nous ne vivons nous-mêmes.

J'ai examiné ce qui dans Rousseau tient aux devoirs des parents dans l'éducation ; voyons maintenant ce qui concerne l'enfant lui-même dans ses premières années, et comment Rousseau comprend cet être mystérieux et gracieux qui s'appelle un enfant, et où il y a tant et si peu de l'homme.

II

Nous vivons avec les enfants et nous ne les comprenons pas, parce que nous sommes toujours tentés de nous substituer à eux et de les interpréter d'après nous-mêmes. Quand l'enfant étend la main vers quelque chose, ce n'est pas qu'il commande aux choses de s'approcher, c'est qu'il ne connaît pas encore la distance, et voilà pourquoi il étend la main vers ce qui est loin comme vers ce qui est près. Que font les parents? Ils interprètent le geste comme un vœu d'avoir la chose, et ils la donnent à l'enfant. Où est le mal, direz-vous? Il est grand, selon Rousseau : vous troublez l'éducation naturelle qui se faisait, et vous y substituez l'éducation artificielle. En ne laissant pas l'enfant à sa propre faiblesse, vous ôtez à la nature le procédé qu'elle avait pris pour développer insensiblement la force de l'enfant; vous mettez à la place votre procédé, qui est moins bon et qui donne à l'enfance des désirs plus grands que sa force, désirs qu'il satisfait à l'aide de la complaisance d'autrui. La contradiction entre la nature et la société se manifeste dès ces premiers moments. L'éducation de l'homme s'arrête; celle du bourgeois commence.

Voyez en effet quelle interversion des choses : la faiblesse de l'enfant le rend naturellement dépendant de tous ceux qui l'entourent, et cette dépendance produit un bon sentiment; elle engage l'enfant à l'obéissance. L'idée de sa faiblesse et l'idée de la force

du père et de la mère composent déjà à l'enfant un petit monde moral qui lui suffit, qui est vrai, et qui lui enseignera peu à peu le grand monde moral, nous troublons cet ordre admirable. Au lieu de confirmer l'enfant dans l'idée de sa dépendance, nous la lui ôtons par nos complaisances; nous nous empressons de le servir, et sa faiblesse même lui devient par notre indulgence un moyen de pouvoir et d'autorité. Comme il ne peut rien faire, il fait tout faire, et il s'habitue à la fois à l'inaction et au commandement. Ne servez pas trop l'enfant. Les enfants les plus servis sont les plus mal élevés, et cela du petit au grand. Si les meilleurs rois sont ceux qui dans leur jeunesse ont été malheureux, cela tient à ce que l'adversité, en contrariant l'homme, lui enseigne à ne compter que sur lui-même. Henri IV doit sa grandeur aux épreuves de sa jeunesse, et Louis XIV a beaucoup profité de la Fronde; ce fut sa meilleure éducation. Nos complaisances maladroites font de nos enfants de petits tyrans qui nous amusent quand ils ont deux ou trois ans, nous tourmentent quand ils en ont sept, et nous désespèrent quand ils en ont vingt. Si ces tyrans encore étaient heureux! car nous avons beau donner beaucoup aux enfants, il vient un moment où le refus commence, et c'est à ce moment aussi que commence la passion qui est propre à tous les despotes, je veux dire la passion de l'impossible, qui arrive la dernière pour punir toutes les autres. De désirs en désirs, les enfants et les despotes arrivent vite aux bornes de la possibilité humaine, c'est-à-dire au refus, que le refus soit dans les hommes ou dans les choses. Il ne faut pas contrarier inutile-

ment les enfants, disent les mères; il ne faut pas résister inutilement au despote, disent les flatteurs. Oui, mais il faut encore bien moins leur complaire inutilement, et comme il y aura toujours un moment où il faudra dire non, autant vaut le dire plus tôt que plus tard. L'enfant veut un gâteau, vous le donnez; il en veut deux, trois, quatre, vous refusez, et il pleure; il n'aurait pas pleuré davantage au premier gâteau refusé. Voilà l'histoire des tyrans au maillot. Prenez celle des empereurs romains, elle est la même. Rassasiés de tout, ils veulent l'impossible, car il n'y a plus que l'impossible qu'ils aient à désirer : l'impossible dans le luxe, l'impossible dans la volupté, l'impossible dans la cruauté; mais qu'ils arrivent vite à l'impuissance des arts, à l'impuissance des sens, à l'impuissance des bourreaux, à l'impuissance même de la servitude romaine, quoiqu'il semble que là l'impossible ne soit pas une chimère, et que la servilité puisse aller aussi loin que la tyrannie! Elle s'arrête pourtant, et ce jour-là le despote meurt égorgé et insulté. Il eût vécu et il eût régné, s'il avait pu dès les premiers moments rencontrer un refus.

Et ne dites pas, pour vous excuser de trop servir les enfants, qu'il faut bien deviner et prévenir leur volonté, puisqu'ils ne peuvent pas l'expliquer par la parole. Êtes-vous donc de ceux qui croient que les enfants ne parlent pas quand ils n'ont point encore l'usage de la parole? Ils ont un langage plus expressif que le nôtre : c'est le langage d'action. L'action était tout dans l'éloquence antique, disait Démosthène. Or cette action si chère à l'éloquence antique et qui se compose surtout de l'accent et du geste,

voilà le langage des enfants. Ils y excellent, et nous devrions le rapprendre à leur école. « Cette langue n'est pas articulée, dit fort bien Rousseau, mais elle est accentuée, sonore, intelligible. L'usage des nôtres nous l'a fait négliger au point de l'oublier tout à fait... Les nourrices sont nos maîtres dans cette langue; elles entendent tout ce que disent leurs nourrissons; elles leur répondent, elles ont avec eux des dialogues très-bien suivis, et quoiqu'elles prononcent des mots, ces mots sont parfaitement inutiles; ce n'est point le sens du mot qu'ils entendent, mais l'accent dont il est accompagné[1]. Au langage de la voix se joint celui du geste, non moins énergique. Ce geste n'est pas dans les faibles mains des enfants, il est sur leurs visages. Il est étonnant combien ces physionomies mal formées ont déjà d'expression : leurs traits changent d'un instant à l'autre avec une inconcevable rapidité. Vous y voyez le sourire, le désir, l'effroi, naître et passer comme autant d'éclairs;

1. Je me souviens d'avoir lu dans les *Lettres édifiantes* qu'en Amérique les missionnaires s'aperçurent au bout de quelque temps que les sauvages qu'ils avaient instruits des vérités de la religion et qu'ils interrogeaient, pour mieux fixer ces vérités dans leur esprit, répondaient non pas à la question que les pères leur faisaient, mais selon l'accent de la question, si bien que si on leur demandait : « Y a-t-il un Dieu? » avec l'accent négatif, ils disaient aussitôt « non! » De même, si on disait : « L'homme peut-il être Dieu? » avec l'accent affirmatif, ils répondaient « oui. » Ces pauvres sauvages, n'entendant pas bien leur langue, mal parlée par les missionnaires, entendaient l'accent et non la parole. Nous avons en effet un autre accent pour dire oui que pour dire non, et cet accent est si sensible, que nous pourrions nous passer du mot. Le son de voix suffirait.

à chaque fois vous croyez voir un autre visage [1]. »

Puisque les enfants ont un langage fort intelligible pour exprimer leurs pensées dans tout ce qui leur est nécessaire, ne vous pressez pas d'interpréter l'enfant, ne lui prêtez pas vos pensées et vos sentiments, ne lui suggérez point ce qui n'est pas de son âge, ne hâtez pas son développement; laissez faire la nature, et laissez-lui sa marche et ses procédés, n'y substituez pas les vôtres. Dans le bas âge, la meilleure éducation, selon Rousseau, est celle qui élève le moins, celle qui contrarie le moins la nature.

Rousseau a raison quand il veut que les enfants restent enfants; mais qu'est-ce que les enfants? Que sont-ils capables de comprendre? Quel est leur monde? Y a-t-il pour eux un monde moral, ou n'y a-t-il que le monde physique? Grande question que Rousseau tranche sans hésiter en renfermant les enfants dans le monde physique et en leur interdisant le monde moral jusqu'à un certain âge. « Tant que l'enfant, dit-il, n'est frappé que des choses sensibles, faites que toutes ses idées s'arrêtent aux sensations, faites que de toutes parts il n'aperçoive autour de lui que le monde physique; sans quoi, soyez sûr qu'il ne vous écoutera point du tout, ou qu'il se fera du monde moral, dont vous lui parlez, des notions fantastiques, que vous n'effacerez de la vie [2]. »

Nous retrouvons ici encore la prédilection que Rousseau a pour l'éducation naturelle et la peur qu'il a du développement des facultés intellectuelles de

1. *Emile*, livre I.
2. *Emile*, livre II.

l'homme. Il veut retarder l'instant où l'enfant se mettra à réfléchir, parce que l'homme qui réfléchit est un animal qui se déprave: il veut donc que l'enfant reste le plus longtemps possible dans le monde physique, où il n'y a que des sensations, et qu'il n'entre que fort tard dans le monde moral, c'est-à-dire dans le monde des réflexions. Est-ce possible? Voilà ma première objection.

L'enfant est entouré par le monde moral comme par le monde physique, et il ne peut pas plus rester étranger à l'un qu'à l'autre. Étant homme et destiné à vivre dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique, l'enfant acquiert peu à peu la connaissance de ces deux mondes, et si en commençant il vit plus dans l'un que dans l'autre, il voit cependant le monde moral s'ouvrir peu à peu pour lui. Rousseau craint qu'il n'y entre par la mauvaise porte, c'est-à-dire par la porte des préjugés et des conventions sociales. Il faut tâcher assurément qu'il n'y entre pas par cette mauvaise porte, mais par la bonne, et ce doit être là l'œuvre de l'éducation. Cependant vouloir lui fermer tout à fait ce monde qu'il voit partout, vouloir le confiner dans le monde physique, des deux connaissances qu'il doit acquérir progressivement, lui interdire la plus importante, l'empêcher de marcher de peur qu'il ne tombe, et lui ôter le libre développement de son âme, après avoir plaidé si énergiquement pour qu'il ait le libre développement de ses membres, c'est une étrange prétention; c'est de plus une impossibilité, et je n'en veux d'autre preuve que les précautions que Rousseau est obligé de prendre pour cacher à son élève ce monde

moral que la nature veut lui révéler peu à peu, mais que le philosophe ne veut lui révéler qu'à l'heure qu'il a marquée.

Voici par exemple un homme qui se met en colère devant Émile; la colère est une passion, les passions appartiennent au monde moral. Or Émile doit ignorer tout cela. Que faire? Un pédagogue vulgaire, et qui n'aurait point pour maxime de dérober le monde moral à la connaissance de son élève, profiterait peut-être de cette occasion pour dire à Émile que la colère est un péché capital que Dieu condamne, et qu'il faut bien prendre garde de tomber dans la même faute que cet homme. Une passion, un péché, une faute, Dieu, toutes choses qu'Émile doit ignorer encore profondément! Mais pourtant sa curiosité s'est éveillée : si vous n'y prenez garde, il va chercher ce qu'avait cet homme; il va réfléchir, il va entrer dans le monde moral. Que faire dans ce cas? « Eh! nous dit Rousseau, point de beaux discours, rien du tout, pas un seul mot. Laissez venir l'enfant. Étonné du spectacle, il ne manquera pas de vous questionner. La réponse est simple : *elle se tire des objets mêmes qui frappent ses sens.* Il voit un visage enflammé, des yeux étincelants, un geste menaçant, il entend des cris, tous signes que le corps n'est pas dans son assiette. Dites-lui posément, sans affectation, sans mystère : Ce pauvre homme est malade, il est dans un accès de fièvre[1]. » Bon! voilà l'enfant préservé pour cette fois de la connaissance du bien et du mal moral et ramené par un

1. *Émile*, livre II.

stratagème salutaire à la connaissance du mal physique; mais prenez garde : dans cette comédie que vous jouez autour de l'enfant, il faut que tout le monde sache bien son rôle; qu'il y ait un seul acteur maladroit ou distrait, tout est perdu. Rousseau le reconnaît : « Un éclat de rire indiscret peut gâter le travail de six mois et faire un tort irréparable pour toute la vie... Je me représente mon petit Émile, au fort d'une rixe entre deux voisines, s'avançant vers la plus furieuse, et lui disant d'un ton de commisération : Ma bonne, vous êtes malade; j'en suis bien fâché! A coup sûr cette saillie ne restera pas sans effet sur les spectateurs ni peut-être sur les actrices. Sans rire, sans le gronder, sans le louer, je l'emmène de gré ou de force avant qu'il puisse apercevoir cet effet, ou du moins avant qu'il y pense, et je me hâte de le distraire sur d'autres objets qui le lui fassent bien vite oublier. » Quels soins, quelles précautions pour remplacer la vérité! Et notez que si l'enfant s'aperçoit un seul instant qu'on l'a trompé, tout est perdu, ou bien, ce qui est pis encore, l'enfant, sans le dire et même sans s'en rendre un compte exact, prend un rôle dans la comédie qu'on joue autour de lui; il consent à être trompé, parce que l'appareil compliqué qu'on emploie pour le tromper l'amuse et flatte sa vanité. Je dirais volontiers qu'il se fait prince encore de ce côté, c'est-à-dire qu'il se prête de bonne grâce aux efforts qu'on fait pour le mettre en scène.

Les précautions que prend Rousseau pour faire croire à son élève que la colère est la fièvre me font souvenir d'une petite histoire que me contait, il y a

plusieurs années, un médecin de mes amis. Il avait été appelé pour donner des soins à un jeune prince. C'était au mois de janvier. Il trouve l'enfant qui avait devant lui une grande corbeille de dragées qu'il remuait à pleines mains. Ne pensant qu'au mal que l'enfant pouvait se faire en mangeant ces dragées, le médecin lui demanda ce qu'il faisait là. « Je joue avec des haricots, répond l'enfant. — Ah! très-bien! » dit le médecin, songeant tout bas qu'il était fort heureux que l'enfant n'eût pas été curieux de mettre dans sa bouche un de ces haricots, car alors tout était perdu : il entrait dans le monde moral par la gourmandise. A quoi cela tenait-il? A un mouvement de curiosité de l'enfant, au sourire d'un domestique, à l'avertissement d'un petit camarade. Quel attirail pour faire vivre ainsi les enfants dans la fiction! quelles machines! quelle mise en scène perpétuelle! Dans l'éducation, comme ailleurs, j'admire toujours combien il faut de mensonges pour étouffer la vérité, et combien il faut peu de vérité pour détruire beaucoup de mensonges.

On vient de voir s'il est possible de cacher le monde moral aux enfants. Voyons maintenant s'il est bon de le faire. Ici, au lieu de discuter contre Rousseau, j'aime mieux lui opposer un ouvrage fort justement estimé de madame Necker-Saussure intitulé l'*Education progressive*. Rousseau croit qu'il faut retarder le plus possible l'entrée de l'enfant dans le monde moral; madame Necker-Saussure croit au contraire qu'il faut l'y faire entrer de bonne heure et dès que la nature elle-même l'y amène, car la question n'est pas de savoir, comme le pense Rous-

seau, si l'enfant peut entrer dans le monde moral avant un certain âge, la question est de savoir s'il y entrera avec nous ou sans nous, avec un guide ou sans guide, selon une règle ou au hasard. Quoi que nous fassions ou quoi que nous ne fassions pas, le monde moral est tellement le milieu nécessaire de l'homme, que l'enfant s'y trouvera placé presque sans le savoir. Il vaut donc mieux l'y introduire nous-mêmes. Tel est le système de madame Necker-Saussure dans son *Education progressive*, système fort opposé, comme on le voit, à celui de Rousseau; mais cette opposition même se rattache à des différences fondamentales de doctrine entre Rousseau et madame Necker.

Rousseau croit que l'homme est bon primitivement et que la société seule l'a gâté; madame Necker croit, selon la religion chrétienne, que l'homme est né disposé au mal, et que la nature humaine, pervertie par le péché originel, a besoin d'être redressée par la règle religieuse et morale. De là suit que Rousseau croit que la meilleure éducation est celle qui, ne faisant rien ou presque rien et laissant l'homme se développer lui-même, le laisse le plus près possible de la nature, c'est-à-dire du bien primitif. Point d'instruction religieuse, point d'instruction morale, sinon le plus tard possible. Quand l'enfant aura quinze ans, quand il sera près d'entrer dans la société, alors vous lui parlerez de la religion et de la morale. Encore vous ne lui en parlerez à cet âge que parce que, si vous ne lui en parliez pas, d'autres lui en parleraient. Madame Necker-Saussure au contraire, croyant à la corruptibilité originelle de la nature humaine, pense que l'éducation morale et

religieuse ne peut pas commencer trop tôt. Elle attaque sans hésiter le système d'éducation négative de Rousseau, dont le premier inconvénient à ses yeux comme aux miens est d'être impossible. Vous avez beau faire en effet, l'enfant ne restera pas isolé; il ne vivra pas dans une Thébaïde sans aucun commerce avec les hommes. Rousseau fait vivre son Émile dans un milieu imaginaire ou dans je ne sais quel château solitaire où le maître est seul avec l'enfant, où le précepteur conduit et dirige tout, où les domestiques même parlent et se taisent comme il veut. A ce compte et pour maîtriser ainsi la force des choses, il faut être grand seigneur ou deux ou trois fois millionnaire. Émile est donc une exception qui ne peut pas faire loi. Prenons les enfants du monde ordinaire; ils ont des camarades, ils ont des parents; ces parents ont des domestiques, et tout ce monde-là parle aux enfants et les instruit au bien ou au mal, même sans le vouloir. L'isolement moral des enfants est donc une chimère. De plus, les enfants, outre les suggestions inévitables du dehors, ont des penchants naturels, et ces penchants sont souvent mauvais. Les laisserez-vous se développer librement? ne chercherez-vous pas à les réprimer? L'âme de l'enfant n'est pas aussi indifférente et aussi inactive que veut le croire Rousseau; elle n'attend pas un certain âge pour vivre et pour agir. Le corps grandit, l'âme aussi, et Dieu n'a pas doué la nature morale de l'homme de moins de vitalité et de moins de sève que la nature physique. L'homme croît dans tous les sens. Ne devancez pas l'ordre de la nature : le précepte est excellent; mais suivez cet ordre, avancez

quand elle avance, agissez quand elle agit. L'éducation et la nature doivent marcher du même pas. Il ne faut pas que l'éducation en soit encore aux commencements quand la nature en est déjà au progrès. Trop de retard est aussi mauvais que trop de hâte. Quand le maître va trop lentement, de même que lorsqu'il va trop vite, l'élève finit par aller tout seul.

La meilleure preuve que la nature ne veut pas que l'enfant reste étranger au monde moral, c'est qu'il y a chez l'enfant dès ses premières années des sentiments qui l'introduisent dans le monde moral, par exemple la sympathie, que madame Necker-Saussure cite avec raison comme un des sentiments qui ont le plus de part dans l'éducation des enfants. La sympathie est un instinct qui, chez les enfants comme chez les hommes, tient à la fois du moral et du physique, et je dirais volontiers que, selon les divers degrés de l'éducation, la sympathie tient plus du physique que du moral, ou du moral que du physique: mais chez tous les hommes elle garde de sa double nature. Chez les enfants, elle est toute-puissante, et il est visible que ce sentiment est un des moyens que la nature emploie pour l'éducation des enfants. L'enfant a besoin de s'accorder avec nous; il est triste quand nous sommes tristes, gai quand nous sommes de bonne humeur. Ce n'est pas seulement chez l'enfant la faculté de l'imitation qui fait qu'il se règle ainsi sur nous. Il nous imite, il est vrai, mais il nous ressent, si je puis ainsi parler, encore plus qu'il ne nous imite. Si la mère pleure, l'enfant pleure aussi. Est-ce un simple besoin d'imitation? Non, il ressent le chagrin de sa mère sans en savoir

la cause. Madame Necker-Saussure croit, et je crois avec elle, que l'enfant a des affections avant d'avoir des idées, et que le cœur s'éveille dans l'homme avant l'intelligence. S'il en est ainsi, que penser d'une éducation qui négligerait dans l'enfant tout ce qui est sentiment pour s'attacher uniquement à ce qui est sensation, qui des deux parts de l'homme oublierait systématiquement la meilleure, et qui laisserait volontairement en friche ce coin de terre promise que nous avons tous en nous pour ne cultiver qu'un sol médiocre et grossier? Je reviendrai plus tard, dites-vous, vers ce coin de l'Éden. — Oui! mais l'Éden alors sera peut-être couvert de ronces, et cette terre vigoureuse, laissée à sa fécondité naturelle, aura pris la mauvaise végétation pour la bonne; vous aurez à extirper l'ivraie avant de pouvoir semer le froment.

La sensibilité des enfants, et je dirais volontiers l'aimable docilité de leur cœur, est une grande prise que nous avons sur eux; il ne faut pas la négliger, il ne faut pas non plus en abuser, car cette sensibilité a sa portée : elle n'est que celle d'un enfant, et par conséquent courte et limitée. Nous nous trompons souvent sur ce point. Ayant reconnu que les enfants ont de la sympathie et qu'ils ressentent ce que nous ressentons, nous en concluons à tort qu'ils ont toute la sensibilité d'un homme, et qu'on peut se servir de cette sensibilité comme d'un ressort dans l'éducation; mais en nous servant trop du ressort, nous le forçons. Que de parents qui, lorsque l'enfant a mal fait, lui disent d'un air affligé : Vous me faites de la peine, mon enfant! Et comme la pre-

mière fois le moyen a réussi parce que l'enfant a vu que sa mère en lui parlant avait l'air sérieux et triste, et qu'il a ressenti l'émotion qu'il croyait voir à sa mère, les parents triomphent et disent qu'avec les enfants bien nés (et quels parents n'ont pas des enfants bien nés?) il suffit de s'adresser à la sensibilité pour empêcher ou corriger le mal. Qu'ils y prennent garde; quand ils disent à l'enfant, chaque fois qu'il fait une faute : Vous m'affligez, l'enfant s'aperçoit que cette affliction est une manière de le gronder, et que ses parents prennent cet air grave et triste quand ils le veulent. Alors sa sympathie s'arrête, il ne ressent plus un chagrin dont on veut lui faire un châtiment. Il aurait pleuré si vous l'aviez grondé, parce qu'alors ce lui aurait été un chagrin d'être grondé. Il ne pleure plus de votre tristesse, qui lui semble préméditée, ou, ce qu'il y a de pis, de même que vous prenez un air affligé, il prendra aussi un air triste et se tirera d'affaire avec quelques larmes. Dans le premier cas, sa sensibilité s'est émoussée à force d'être excitée, et ce sera désormais une prise de moins que vous aurez sur lui; dans le second, sa sensibilité se sera tournée en affectation et en simagrées, ce qui est une des maladies que prend le plus aisément la sensibilité.

Ce ne sont pas là les seuls inconvénients de la sensibilité prise comme moyen d'éducation morale. La sensibilité et la sympathie sont de leur nature des facultés capricieuses et mobiles; elles dépendent du temps, du moment, de l'individu, de je ne sais combien de circonstances. Pourquoi étais-je sensible

hier à telle ou telle émotion? Pourquoi ne le suis-je plus aujourd'hui? Pourquoi ai-je de la sympathie pour les douleurs et pour les joies de Paul et point pour celles de Pierre? Je ne sais. La sensibilité, à cause de la mobilité même de sa nature, ne peut point être une base solide pour la morale : elle est trop vacillante et trop personnelle. La morale doit toujours garder son caractère de règle et de loi; elle blâme ou elle approuve les actions, selon qu'elles sont mauvaises ou bonnes, et non pas selon qu'elles font peine ou plaisir, tandis que le propre de la sensibilité est de juger les choses selon qu'elles plaisent ou qu'elles déplaisent. Quand le père ou la mère dit à l'enfant : Ne faites point cela, parce que c'est mal, ou bien parce que je ne le veux pas, j'entends et j'approuve ce langage. Dans le premier cas, ils parlent au nom de la morale, et dans le second, au nom de leur autorité, deux choses que l'enfant n'a point à discuter, et dont le père et la mère n'auront à lui rendre compte que plus tard. Quand au contraire ils disent à l'enfant, à propos de ce qu'il fait ou de ce qu'il dit : Vous me faites de la peine ou vous me faites du plaisir, l'enfant, qui s'aperçoit bien vite qu'il y a d'autres choses que ses actions, bonnes ou mauvaises, qui font plaisir ou peine à ses parents, n'attribue plus aux paroles du père et de la mère l'autorité toute particulière qu'elles doivent avoir; il ne s'habitue pas à l'idée d'une règle inflexible comme est la loi morale, ou d'un pouvoir sacré comme est le pouvoir domestique; il s'habitue à croire qu'il n'y a dans le monde moral que des émotions de joie ou de peine, et non des préceptes et

des devoirs. Les enfants élevés à l'aide de la sensibilité n'ont point l'idée du devoir.

Il ne faut donc pas trop user de la sensibilité; il ne faut pas non plus la négliger. Il faut la cultiver comme les autres facultés morales de l'enfant, sans lui donner ni trop de soins, ni pas assez, et en suivant la marche de la nature elle-même. Il y a d'ailleurs, et c'est une juste et touchante observation de madame Necker-Saussure, il y a dans les événements ordinaires de la vie de quoi développer suffisamment la sensibilité de l'enfant. Les coups que la mort et la fortune frappent dans la famille, voilà d'inévitables occasions qui excitent la sensibilité de l'enfant sans la forcer. Voilà les moments où il ressent les chagrins du père et de la mère, où il tâche de les consoler par ses caresses, parce qu'il comprend que ses parents souffrent véritablement, et que, sans savoir la cause de leurs souffrances, il en voit et il en sent l'effet. Même dans ces tristes occasions, ne cherchez pas à trop vous consoler en partageant votre douleur avec vos enfants; épargnez-leur encore l'apprentissage de la douleur humaine; laissez-leur la douleur enfantine. C'est par leur douce et gracieuse présence qu'ils doivent vous consoler; ce n'est point par leurs larmes. Surtout contentez-vous de ces inévitables initiations à la douleur que Dieu ménage aux enfants de toutes les familles, aux enfants des rois comme à ceux des pauvres, et n'allez pas, pour exciter la sensibilité des enfants, inventer des épreuves morales. Ne cherchez point à développer plus vite et plus fort que ne le veut la nature ou la sensibilité l'activité ou la moralité de l'enfant pa

des scènes inventées à plaisir. Le dix-huitième siècle aimait fort ces petits drames d'éducation qui se jouent autour de l'enfant, où tout le monde prend un rôle, le jardinier, le valet de chambre, le précepteur, et où l'enfant en a un lui-même sans le savoir (et Dieu veuille qu'il ne le sache jamais !). Il y a de ces scènes dans l'*Emile*, il y en a encore plus dans *Adèle et Théodore*, de madame de Genlis, qui les défend comme utiles dans l'éducation. « Vous ne sauriez croire, dit la mère d'Adèle et de Théodore, écrivant à une de ses amies, vous ne sauriez croire combien cette manière de donner des leçons est amusante ; au lieu de ces froids sermons, si ennuyeux à répéter et à entendre, et qui fatiguent également les instituteurs et les élèves, nous avons le plaisir d'inventer de jolis plans que nous mettons en action, et de faire jouer les principaux acteurs, sans qu'ils aient la peine d'apprendre leurs rôles. Et je vous assure que ces petites comédies, qui durent souvent dix ou douze jours, ont pour nous un intérêt et nous procurent un plaisir dont vous ne pouvez vous faire une idée [1]. » Je ne sais pas si ces scènes amusent les parents qui les jouent, mais elles risquent d'énerver les enfants, s'ils les prennent pour vraies, et de fausser pour longtemps leur jugement, s'ils s'aperçoivent que ce sont de petites comédies.

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.

Cette maxime est de mise dans l'éducation encore plus que dans la littérature, et si je cherchais à dé-

1. *Adèle et Théodore*, t. II, p. 102.

terminer quel est l'avantage particulier de la vérité dans l'éducation, je dirais qu'elle calme et qu'elle affermit les esprits parce qu'elle est simple, tandis que la fiction et le drame les agitent, parce que la fiction et le drame sont compliqués de leur nature.

Rien n'est si bon aux enfants que le calme et la simplicité. « Un habile médecin allemand était frappé, en arrivant en France, dit madame Necker, de voir à quel point on y cherchait à exciter la vivacité des enfants. Il m'a paru, dit-il, que les mères jouaient trop avec leurs enfants dans la première époque de leur vie, et qu'elles excitaient trop tôt leur vivacité. En Allemagne, on entend souvent les mères recommander à leurs enfants de se tenir tranquilles... Je crois en effet, continue madame Necker, que bien souvent nous agitons trop les enfants. Il ne faut pas les laisser s'ennuyer, je l'accorde : l'ennui est une léthargie de l'âme; mais ce qui ramène sans cesse une telle maladie, c'est l'excès des distractions que nous croyons devoir donner aux nouveau-nés[1]. » L'excès de la distraction pour les enfants nouveau-nés, l'excès de l'amusement pour les enfants et pour les jeunes gens introduit de fausses idées dans l'esprit de l'homme, et c'est là le principal reproche que je fais à la méthode qu'ont les parents de trop amuser les enfants. Ils commencent par s'en amuser beaucoup eux-mêmes, quand les enfants sont tout petits; ils finissent par se plaindre que les enfants,

1. *Education progressive* de madame Necker-Saussure, t. Ier, p. 175-177.

à mesure qu'ils grandissent, ne soient plus amusables qu'à grands frais. Le mal va plus loin que cette plainte. La vie humaine est un cercle de devoirs et de travaux, non de plaisirs. Or qu'arrive-t-il quand vous habituez l'homme de si bonne heure à tant s'amuser? Vous lui faites une enfance qui est le contrepied de la vie, et qui par conséquent n'en est pas l'apprentissage; vous l'accoutumez à demander à la vie plus qu'elle ne peut lui donner, et vous lui préparez les plus cruels désappointements. Les enfants ont une qualité charmante, c'est leur sérénité, et leur sérénité tient à ce qu'ils n'ont que des impressions et des distractions mesurées à leur force, tant qu'ils sont laissés à eux-mêmes. Les hommes à leur tour ont une qualité admirable, c'est leur patience, et la patience de l'homme tient à l'expérience qu'il fait chaque jour de la vie; il sait ce qu'elle donne et ce qu'elle refuse. Quand vous donnez à l'enfant l'habitude de la distraction, je veux dire de la distraction qui lui vient de l'empressement des autres et non de son activité enfantine, vous ôtez à l'enfant sa sérénité, que vous remplacez fort mal par la joie turbulente et affairée que vous lui procurez. L'enfant qui n'a pas eu de sérénité risque fort d'être un homme qui n'aura pas de patience, et cela par la même raison. Il demandera à la vie les amusements qu'on a donnés à son enfance, et comme il ne les trouvera pas, comme il rencontrera les devoirs et les travaux au lieu des plaisirs, il s'impatientera contre la condition humaine ou plutôt contre la société, qui ne l'amusera pas assez. Les enfants amusés sont en général des jeunes gens tristes et mécontents.

L'art de l'éducation de l'enfance est donc d'étudier attentivement quelle est la nature de l'enfant, de ne rien lui refuser de ce qui est à sa portée naturelle, soit dans le monde moral, soit dans le monde physique, mais de ne point ajouter à la portée de ses mains, de ses idées et de ses affections par un empressement indiscret. Ne supprimez rien de ce qu'il y a dans l'enfant, n'y ajoutez rien, n'y substituez rien. Point d'inertie et d'inaction, sous prétexte d'aider à l'éducation naturelle; point de développement systématique et prématuré, sous prétexte d'avancer l'éducation morale de l'enfant.

Pourquoi madame Necker-Saussure a-t-elle mieux compris l'enfant que ne l'a fait Rousseau? C'est qu'elle a vu qu'il y avait dans l'enfant deux choses: une création et une ébauche, quelque chose d'achevé et quelque chose de commencé, une perfection qui en prépare une autre, un enfant et un homme. Dieu, qui a composé la vie humaine de plusieurs pièces, a voulu, il est vrai, que toutes ces pièces se rapportassent l'une à l'autre; mais il a voulu aussi que chacune de ces pièces fût complète en soi, si bien que chaque âge de la vie a ce qu'il lui faut pour le but de sa saison et ce qu'il lui faut aussi pour amener la saison prochaine. Admirable combinaison de buts et de moyens qui se manifeste à tous les degrés de la création! Tout est but et tout est moyen; tout est absolu et tout est relatif. Prenez l'homme, et considérez-le en lui-même : c'est une création complète, une œuvre qui a en elle son but et ses moyens; il est, par son âme immortelle, une personne indépendante, soit dans le temps, soit dans l'éternité. Pre-

nez l'humanité; l'homme n'est plus que l'élément d'un grand tout, et l'humanité elle-même n'est dans le monde qu'une des parties de la création. Les générations s'enfantent et se préparent les unes les autres, et quand je considère cette loi de la continuité humaine, je me prends à croire que mon père n'a existé que pour que j'existasse, et que je n'existe moi-même que pour que mon fils existe à son tour. Que suis-je donc? Un germe sorti d'autres germes, et d'où sortiront à leur tour d'autres germes. Suis je pour eux? suis-je pour moi? Je suis pour eux et je suis pour moi; je suis en même temps un tout et une partie, un monde et l'élément d'un monde.

Ce qu'est l'homme à l'égard des générations humaines, chaque âge l'est à l'égard de la vie tout entière. Chaque âge est un tout organisé pour vivre, et qui a en soi ce qu'il lui faut pour atteindre son but. Cela est visible et admirable dans l'enfant. L'enfant est une créature ignorante; mais cette créature a en elle tout ce qu'il faut pour s'instruire, et ses organes sont si bien disposés pour cet effet, que nous ne retrouvons pas après l'enfance la délicatesse et la vivacité d'organes que nous avions alors. Nous apprenons moins vite dans la jeunesse et dans l'âge mûr que dans l'enfance, parce que nous avons moins besoin d'apprendre. L'enfant est une créature faible et dépendante; mais cette créature a ce qu'il faut pour obtenir le secours qui lui est nécessaire. Elle a le don d'inspirer la pitié et l'affection; tout enfin dans l'enfance est disposé pour faire vivre l'enfant et pour le faire croître. De ce côté, rien ne manque à l'enfant; il est complet. Essayez de concevoir l'enfant

autrement que l'a fait la nature : tantôt vous lui donnerez moins qu'il n'a, ce que fait Rousseau, qui lui refuse la nature morale; tantôt vous lui donnerez plus qu'il n'a, en le traitant comme s'il avait une intelligence déjà mûre et une raison déjà formée. Vous en faites enfin, ou bien un animal gracieux et vif, ou bien un homme, trop ou trop peu. L'enfant au contraire est un être parfait comme enfant, et il a au plus haut degré toutes les facultés et toutes les grâces qui conviennent à son âge.

Nous voyons bien toutes les facultés de l'enfant, nous avons même l'idée de sa perfection; mais cette perfection nous trompe, ou plutôt elle nous cause une illusion singulière. Comme nous sommes toujours disposés à voir l'homme dans l'enfant, nous jugeons de l'un sur l'autre, et nous croyons que ces qualités merveilleuses que nous découvrons dans l'enfant, cette délicatesse d'organes, cette grâce de mouvements, cette singulière facilité à apprendre, que tout cela se conservera dans l'homme en s'accroissant chaque jour davantage, et de là l'habitude que les parents ont de se promettre un brillant avenir pour leurs enfants. Quels hommes ce seront, se disent-ils, étant de si gracieux enfants! Grande erreur, que n'expliquent pas seulement les préjugés de l'amour paternel et maternel! Les parents se trompent moins qu'on ne le croit quand ils trouvent que leurs enfants sont vifs, aimables, ingénieux, intelligents. Ils sont tout cela en effet, mais ils le sont comme enfants. Le tort est de croire qu'ils le seront comme hommes, et de conclure de l'enfance à la jeunesse ou à l'âge mûr. Si l'homme devait toujours grandir,

il finirait par toucher au ciel. Il en est de la taille de son esprit comme de celle de son corps; elle s'arrête quand elle a atteint sa stature. Il grandit; donc il grandira toujours! fort sotte manière de raisonner, dont tout le monde se moquerait s'il s'agissait du corps de l'homme, et que tout le monde adopte plus ou moins, quand il s'agit de l'esprit. L'enfant arrive vite à la perfection de son âge et s'y arrête; c'est nous qui, dans nos prédilections paternelles, prenons cette perfection de l'enfant pour un progrès qui doit continuer. Il n'en est rien. S'il y avait autant d'hommes distingués qu'il y a d'enfants ingénieux, le monde n'y suffirait pas. Dieu y a mis ordre, si je puis ainsi parler; il a donné à l'enfant d'arriver promptement à tout ce qu'il doit être comme enfant. Alors commence à se faire le jeune homme, mais déjà la marche est moins rapide et les progrès sont moins grands, et cependant, quoique le jeune homme retarde déjà sur l'enfant, qu'est-ce que ce retard sur celui qui se fait de la jeunesse à l'âge mûr? Nous serions encore trop heureux si la maturité donnait dans tous les hommes tout ce que promet la jeunesse. Que de désappointements encore! Combien d'hommes s'arrêtent à vingt-cinq ans et restent toujours des jeunes gens qui promettent, de même que beaucoup de jeunes gens sont déjà restés et resteront toujours des enfants de belle espérance! Que d'étapes dans la vie humaine, et qu'il y a peu d'hommes qui les font toutes! Il n'y a de grands hommes que ceux qui grandissent toujours, qui ajoutent les progrès de la jeunesse à ceux de l'enfance, les progrès de l'âge mûr à ceux de la jeunesse, et qui, comme des chênes

vigoureux, ne se couronnent que dans leur extrême vieillesse. Mais aussi combien parmi les hommes il y a peu de ces sèves vivaces à qui chaque année donne une nouvelle feuille et chaque âge une nouvelle force!

J'ai aimé à comparer l'éducation que Rousseau veut donner à Émile enfant avec l'éducation que madame Necker-Saussure veut donner au petit enfant, et à signaler la supériorité de l'une sur l'autre. Cette supériorité, selon moi, tient à ce que madame Necker voit l'enfant tel qu'il est, tout entier, avec sa double nature morale et physique, et croit que l'éducation doit s'appliquer également dès les premiers moments à ces deux natures de l'homme, tandis que Rousseau, accommodant l'enfant à son système, croit que les deux natures de l'homme sont séparées, qu'il faut retarder le développement de l'une et aider au développement de l'autre. De cette façon, son élève dans le commencement n'est que la moitié de l'homme, c'est-à-dire l'homme animal, et Rousseau attend que la seconde moitié de l'homme, l'homme moral, soit près d'éclore pour s'en occuper. « Grande erreur, dit avec raison madame Necker-Saussure, de croire que la nature procède dans cet ordre systématique! Avec elle, on ne saisit de commencement nulle part; on ne la surprend point à créer, et toujours il semble qu'elle développe [1].

Nous en avons fini avec l'enfant comme le conçoit Rousseau, c'est-à-dire avec l'homme animal; voyons

maintenant l'homme moral, c'est-à-dire l'instruction morale et religieuse d'Émile, ou la profession de foi du vicaire savoyard.

II

L'INSTRUCTION ET L'ÉDUCATION MORALE.

I

La conduite de la vie dépend de l'instruction de l'esprit presque autant que de l'éducation du cœur. Avant donc de s'occuper particulièrement de l'éducation morale d'Émile, avant de lui révéler les idées religieuses qui devront lui servir de règles et d'appuis, Rousseau s'occupe de la manière d'instruire Émile et de former son esprit. Il ne cherche pas si Émile doit être appliqué aux lettres plutôt qu'aux sciences, aux sciences plutôt qu'aux lettres, toutes questions dont Rousseau ferait grand fi : il explique seulement de quelle façon il veut s'y prendre pour développer l'esprit de son élève. Cette méthode d'instruction a ses avantages et ses inconvénients, qui méritent d'être examinés.

De même que l'enfant a sa sensibilité, sa moralité et son activité, mais que tout cela est d'un enfant et non d'un homme, de même il a aussi de la mémoire, de l'intelligence et du raisonnement, mais tout cela aussi dans la mesure d'un enfant et non d'un homme : voilà le principe qu'il ne faut jamais oublier. De ce côté, la faculté la plus intéressante à étudier dans les enfants est la mémoire, parce que nous y pou-

vons voir plus clairement qu'ailleurs la méthode naturelle d'instruction que suivent les enfants. Rousseau croit que « les enfants, n'étant pas capables de jugement, n'ont point de véritable mémoire. Ils retiennent des sons, des figures, des sensations, rarement des idées, plus rarement leurs liaisons[1]. » Les enfants n'ont pas la mémoire des hommes, mais ils ont la mémoire des enfants, celle qu'il leur faut, celle qui les initie le plus vite possible aux connaissances qui leur sont le plus nécessaires, celle qui leur apprend la langue et l'écriture, celle qui les met en communication avec le monde qui les entoure.

Rousseau ne semble pas d'avis de faire apprendre plusieurs langues aux enfants. « L'enfant, dit-il, ne peut apprendre à parler qu'une langue. Il en apprend plusieurs, me dit-on : je le nie. J'ai vu de ces petits prodiges qui croyaient parler cinq ou six langues. Je les ai entendus successivement parler allemand, en termes latins, en termes français, en termes italiens ; ils se servaient à la vérité de cinq ou six dictionnaires, mais ils ne parlaient toujours qu'allemand[2]. » Rousseau a mille fois raison. A prendre la langue comme l'expression de l'intelligence propre à chaque homme et à chaque peuple, on n'a jamais qu'une langue, celle de sa nature et de sa nation, eût-on vingt idiomes différents à sa disposition. Cependant il y a dans les langues deux choses à considérer : l'étude grammaticale et l'étude littéraire d'une part, la pra-

1. *Émile*, livre II.
2. *Ibid.*

tique de l'autre. Les enfants n'apprennent les langues que par la pratique. Donnez-leur une seule langue à apprendre ou donnez-leur-en plusieurs, c'est pour eux à peu près la même chose. Leur mémoire suffira à plusieurs comme à une seule; mais ne croyez pas qu'il y ait autre chose que la mémoire qui soit en jeu dans l'apprentissage qu'ils font d'une ou de plusieurs langues. Il n'y a là pour eux aucune étude littéraire, et ce serait une grande erreur que de croire que l'intelligence s'accroît à mesure que s'accroît le nombre des mots dont elle peut se servir. La meilleure preuve que cet apprentissage des langues est une pure affaire de mémoire, c'est que les enfants ne sont pas dispensés de rapprendre plus tard les langues qu'ils se sont habitués à parler dans leur enfance, pour peu qu'ils veuillent en savoir la grammaire et la littérature; ils ne gardent de la pratique de leur enfance qu'une plus prompte et plus facile connaissance du dictionnaire de la langue : c'est quelque chose assurément, mais ce n'est pas tout; car des trois parties fondamentales de toute langue, la grammaire, le dictionnaire et la littérature, le dictionnaire est la moins importante et celle qui est le moins une science. Cette nécessité de rapprendre par l'intelligence ce qu'on avait appris par la mémoire n'existe pas seulement pour les langues : elle existe pour toutes choses, et Rousseau a raison de dire « qu'il faut que les enfants rapprennent, étant grands, les choses dont ils ont appris les mots dans l'enfance[1]. »

1. *Emile*, livre II.

Si l'apprentissage de plusieurs langues dans l'enfance ne fortifie pas l'esprit des enfants, l'affaiblit-il? Ne fait-il pas prévaloir de trop bonne heure les mots sur les choses? Madame Necker-Saussure fait à ce sujet une juste et curieuse observation. Elle commence par faire remarquer que les enfants apprennent les langues avec une extrême facilité, et que jamais les idiomes divers ne se mêlent dans leurs petits discours. « Il n'y a surtout aucun risque de confusion, dit-elle, quand la même personne s'adresse toujours à l'enfant dans la même langue. Alors l'idée de cette personne se liant dans son souvenir à celle d'une certaine manière de parler, il emploie cette manière en lui répondant. » Madame Necker ajoute : C'est là sans doute un moyen commode de faciliter à l'enfant une acquisition importante; mais je ne crois pas qu'il puisse en résulter un bien grand développement d'intelligence; du moins n'est-il pas comparable à celui que fait obtenir l'étude régulière d'une langue. Il est douteux que la connaissance purement pratique d'un idiome contribue beaucoup à former l'esprit. Aussi l'on ne voit pas que les habitants des pays frontières, qui savent toujours deux langues à la fois, aient l'esprit plus délié que les autres hommes; et chez ces peuples du Nord, où les enfants apprennent dès le berceau à s'exprimer dans plusieurs idiomes, les génies transcendants ne semblent pas plus abondants qu'ailleurs, quoiqu'il règne généralement une facilité de compréhension très-remarquable. Il y aurait à cet égard des faits intéressants à observer. L'union de la pensée et de la parole est si intime, que les effets de leur première

association ne sauraient être indifférents. L'influence d'une éducation *polyglotte* serait en conséquence utile à étudier[1]. »

Madame Necker pose la question comme elle doit, selon moi, être posée. L'apprentissage de plusieurs langues dans l'enfance est une commodité que l'enfance ménage à la jeunesse; mais il ne faut prendre cette acquisition que pour ce qu'elle vaut. Avoir plusieurs mots dans la bouche, ce n'est pas avoir plusieurs idées dans l'intelligence. Cela est vrai même pour les gens qui ne parlent qu'une seule langue avec abondance, et vrai aussi pour ceux qui en parlent plusieurs. L'homme qui sait plusieurs langues, c'est-à-dire qui en sait la grammaire et la littérature, vaut, selon un vieil adage, plusieurs hommes; mais l'homme qui parle seulement plusieurs langues, et qui n'en sait que le dictionnaire, cet homme-là ne vaut que ce que vaut son intelligence. Je serais même tenté de dire qu'au lieu de croire augmenter l'intelligence par les instruments multipliés que vous lui donnez, il faut fortifier autant que possible l'intelligence pour la rendre capable de suffire à ces nombreux instruments. Il ne faut pas être un esprit médiocre pour supporter de parler plusieurs langues; autrement on n'est qu'un sot polyglotte qui a plus de moyens que tout autre de prouver sa sottise.

Rousseau ne veut pas non plus qu'on enseigne l'histoire aux enfants. Les enfants, selon lui, ne sont point capables de goûter l'histoire, parce que « la

1. *Education progressive*, livre II, p. 237-238.

véritable connaissance des événements n'est point séparable de celle de leurs causes, de celle de leurs effets, et que l'historique tient de si près au moral, que l'on ne peut pas connaître l'un sans l'autre[1]. » Cette histoire des causes et des effets est l'histoire faite pour les hommes; mais il y a aussi une histoire faite pour les enfants, ou plutôt une histoire qu'ils se font eux-mêmes, et de même que leur mémoire, quoique incapable de jugement, est pourtant une mémoire qui leur sert beaucoup, de même l'histoire qu'ils se font, quoiqu'elle ne rapporte pas les effets à leur cause, n'en est pas moins expressive et animée. Il est bien entendu que je ne parle pas ici de ces histoires où l'auteur, sous prétexte de se proportionner à l'esprit des enfants, se fait niais et plat de propos délibéré; je parle de l'histoire telle que les enfants se la représentent. Si vous leur racontez Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, soyez sûrs qu'ils ne comprendront pas la grandeur et la beauté de la vie patriarcale comme vous la comprenez; ils s'en feront cependant une image, et ils n'oublieront aucun des traits principaux de l'histoire que vous leur racontez. Je sais bien qu'ils seront forcés plus tard de rapprendre cette histoire, mais y a-t-il là de quoi nous étonner? N'est-ce pas notre sort, pendant notre vie, de rapprendre sans cesse ce que nous avons appris? Je croyais connaître Tacite; je viens de le relire, je l'ai mieux entendu, j'y ai pénétré plus profondément. Nous passons notre vie à apprendre ce que nous savons. Chaque âge fait la science à sa taille. Les en-

1. *Emile*, livre II.

fants ont aussi une histoire, une philosophie, une théologie à leur taille. Ces diverses sciences n'entrent pas toutes faites dans l'esprit des enfants, elles s'y font au contraire peu à peu, s'y développent, y grandissent, et passent de l'enfance à l'âge mûr avec l'intelligence même de l'enfant. L'histoire n'est d'abord qu'une image et un tableau, et l'enfant ne s'inquiète pas si c'est conte ou vérité. Plus tard, le triage se fait dans son esprit entre les événements et les fictions, et une de ses premières questions, quand vous lui racontez quelque chose, est de demander si c'est vrai. Plus tard enfin il s'inquiète des causes et des effets, et il mêle la philosophie à l'histoire. Voilà les diverses phases de l'histoire telle qu'elle se fait dans l'esprit de l'enfant et dans l'esprit de l'homme. Il en est ainsi de toutes nos connaissances. Rousseau les interdit à l'enfance parce qu'il ne les conçoit qu'à leur plus haut degré; il oublie que l'enfant, quand il les apprend, les proportionne à son intelligence. Singulière histoire! direz-vous. Petite assurément, mais qui contient la grande, comme l'esprit de l'enfant contient l'esprit de l'homme.

Rousseau a horreur des livres dans l'éducation. Cependant il faut bien lire ou tout au moins savoir lire et écrire : quelle méthode prendrons-nous pour apprendre à lire et à écrire à Émile? Ici écoutons le philosophe. Il y a, si je ne me trompe, un singulier mélange d'erreur et de vérité dans ses réflexions : « On se fait, dit-il, une grande affaire de chercher les meilleures méthodes d'apprendre à lire; on invente des bureaux, des cartes, on fait de la chambre d'un

enfant un atelier d'imprimerie. Locke veut qu'il apprenne à lire avec des dés. Ne voilà-t-il pas une invention bien trouvée? Quelle pitié! Un moyen plus sûr que tous ceux-là, et celui qu'on oublie toujours, est le désir d'apprendre. Donnez à l'enfant ce désir, puis laissez là vos bureaux et vos dés; toute méthode lui sera bonne [1]. » Tout dépend donc du désir d'apprendre, et l'intelligence ne se met en mouvement que par le désir de savoir; mais comment faire naître le désir? Alors vient cette mise en scène dont Rousseau fait un si fréquent usage dans l'éducation de son élève. Émile reçoit quelquefois de son père, de sa mère, de ses parents, de ses amis, des billets d'invitation pour un dîner, pour une promenade, pour une partie sur l'eau, pour voir quelque fête publique. Il faut lire ces billets. Lisez-les-moi, mon ami, dit Émile. — Je n'ai pas le temps! Ou bien: Non! vous m'avez refusé hier quelque chose ; c'est à mon tour aujourd'hui. = Ah! si je savais lire! Il commence; autre billet qui vient et qu'il déchiffre à moitié. Il s'agit d'aller demain manger de la crème..., on ne sait où ni avec qui. Combien on fait d'efforts pour lire le reste! Voilà la manière de donner à Émile le désir de savoir lire. Examinons-la un instant.

Défions-nous, j'y consens, comme le veut Rousseau, des méthodes abrégées d'enseignement et des recettes ingénieuses à l'aide desquelles on apprend tout en peu de temps. Ces inventions sont toutes fondées sur le principe absurde de *faire apprendre les choses sans y penser*. J'aimerais autant d'inventer un

moyen d'exercer le corps sans le remuer. Comme c'est la pensée qu'il s'agit de développer par l'instruction, c'est elle qui doit agir. C'est la peine et le travail qui instruisent, et l'homme profite toujours moins de ce qu'il apprend que de la manière dont il l'apprend. Le travail a deux effets dont l'un est bien plus grand que l'autre : il crée une œuvre, mais il crée surtout un ouvrier, et c'est là sa plus grande efficacité. Gardons-nous donc bien de supprimer la peine dans l'étude ; nous en supprimerions la plus grande utilité. « Boileau se vantait, dit Rousseau, d'avoir appris à Racine à rimer difficilement. Parmi tant d'admirables méthodes pour abréger l'étude des sciences, nous aurions grand besoin que quelqu'un nous en donnât une pour les apprendre avec effort[1]. »

Faire du travail un jeu ou du jeu faire un travail, c'est du même coup défigurer le travail et le jeu ; le travail alors devient frivolité, ou le jeu devient ennui ; mais c'est surtout troubler l'ordre établi par la loi divine et ôter au travail le caractère grave et sacré que Dieu lui a donné. Le travail est pour l'homme un châtiment, mais un de ces châtiments *médicinaux* dont parle saint Augustin dans *la Cité de Dieu*, c'est-à-dire un châtiment, qui corrige et qui purifie ceux qu'il frappe. Le travail est même un tel bien, quoiqu'il soit un châtiment, que saint Augustin croit qu'Adam dans le paradis terrestre, avant sa faute et sa punition, a travaillé par plaisir et par goût. Il reste dans le travail, tout pénible qu'il est

1. *Emile*, livre III.

d'abord, un peu de cette joie qui l'aurait accompagné dans le paradis terrestre.

Jusqu'ici je suis tout à fait de l'avis de Rousseau : le travail est bon à l'homme, l'effort est utile à l'esprit, et vouloir apprendre les choses sans y penser n'est qu'un moyen compliqué de rester ignorant; mais je ne suis plus de l'avis de Rousseau quand il prétend qu'il faut donner à l'enfant le désir du travail et ne jamais lui en imposer la nécessité. Rousseau oublie ici que le travail est un devoir. Il n'y a pas de mal assurément que le travail soit un goût, pourvu qu'il soit bien entendu que le travail n'a pas seulement le goût pour cause et pour principe. La distinction est importante : on n'est pas coupable de n'avoir pas tel ou tel goût, mais c'est une faute que d'admettre ou d'éluder un devoir, et voilà ce qu'il faut que l'enfant apprenne de bonne heure. L'apprentissage du devoir est une partie essentielle du travail et la partie qu'il faut le moins négliger dans l'éducation. Dites que le travail est utile, oui! Dites qu'il est agréable, oui, j'y consens! mais dites surtout que le travail est obligé et qu'il est la loi imposée à tout le monde, car c'est la vérité fondamentale de la vie. Quand le travail en effet n'est pas une nécessité matérielle comme pour le grand nombre, il est une nécessité morale. Le riche doit travailler pour ne pas mourir des vices de l'oisiveté, comme le pauvre pour ne pas mourir de faim.

Je m'arrangerai, dit Rousseau, pour donner à mon élève le désir d'apprendre : qui vous dit que la paresse de l'élève ne sera pas plus ingénieuse encore pour désirer ne pas apprendre? Si c'est une lutte

d'habileté, je parie d'avance pour la paresse; elle sera plus industrieuse à se défendre que le maître à la combattre. Voyez dans le conte de Voltaire, *Jeannot et Colin*, le programme de l'éducation du jeune marquis de la Jeannotière. — Point de latin, « car il est clair qu'on parle beaucoup mieux sa langue, quand on ne partage pas son application entre elle et des langues étrangères. » — Point de géographie: « à quoi cela servirait-il? Quand M. le marquis ira dans ses terres, les postillons ne sauront-ils pas les chemins? » — Point d'histoire : « toutes les histoires anciennes ne sont que des fables convenues, et pour les modernes, c'est un cahos qu'on ne peut débrouiller. » Point de géométrie : « si M. le marquis a besoin d'un géomètre pour lever le plan de ses terres, il les fera arpenter pour son argent... Enfin, après avoir examiné le fort et le faible des sciences, il fut décidé que M. le marquis apprendrait à danser. » Ne prenez pas cette scène charmante pour une comédie ; c'est le ableau vif et piquant de la victoire de la paresse sur les désirs d'apprendre qu'on veut lui donner. Voici, dit un précepteur ingénieux, une bonne raison pour savoir. — Oui, mais voici, répond la paresse plus ingénieuse encore, une meilleure raison pour ne pas savoir. Qui décidera, puisque, selon Rousseau, il faut que le désir vienne à l'élève. Revenons-en au devoir; là, il n'y a pas de détours possibles. Quand je dis à l'élève : Travaillez, le travail est une loi, il ne peut pas me répondre que cette loi n'est pas de son goût ; la loi n'a pas la prétention d'être du goût des gens : elle est leur règle, et non leur plaisir. Mais quand je dis à l'élève d'avoir le désir du travail,

s'il me répond qu'il ne l'a pas, le voilà quitte avec moi.

Préoccupé de l'idée de mettre l'homme aux prises avec les choses et non avec les livres, il y a un livre pourtant que Rousseau excepte de la condamnation et qu'il regarde comme un excellent traité d'éducation naturelle. « Ce livre, dit Rousseau, sera le premier que lira mon Émile ; seul il composera durant longtemps toute se bibliothèque... Il servira d'épreuve durant nos progrès à l'état de notre jugement ; et, tant que notre goût ne sera pas gâté, sa lecture nous plaira toujours. Quel est donc ce merveilleux livre ? Est-ce Aristote ? est-ce Pline ? est-ce Buffon ? Non ? c'est *Robinson Crusoé*[1]. » Ce qui frappe et ce qui enchante Rousseau dans *Robinson*, c'est de voir un homme retrouvant peu à peu par son travail et par son industrie les arts de la civilisation le plus nécessaires à l'homme. Robinson, pour se vêtir, se loger, se nourrir, se défendre, se fait tour à tour tailleur, maçon, menuisier, bottier, vannier, forgeron, armurier, que sais-je ? Son esprit et ses mains sont sans cesse en jeu, et cet apprentissage de tout les arts utiles semble à Rousseau une admirable méthode d'éducation. « Dans ce livre, dit-il, tous les besoins naturels de l'homme se montrent d'une manière sensible à l'esprit d'un enfant, et les moyens de pourvoir à ces mêmes besoins s'y développent successivement avec la même facilité. » Rousseau a raison : nous nous intéressons à tous les efforts, à tous les essais de Robinson, et quand il tâche de faire cuire

1. *Émile*, livre III.

de la poterie, nous suivons avec une grande attention le progrès de la cuisson; mais à côté de cette industrieuse reprise des arts utiles à l'homme, il y a une éducation morale dont je suis les progrès avec bien plus d'attention encore : c'est celle de Robinson lui-même. N'oublions pas en effet que Robinson, comme l'a fait l'auteur, n'est pas seulement un homme isolé qui va retrouver peu à peu l'art de bâtir, de forger et de tisser; c'est un marin mécréant qui vit dans un profond oubli des choses divines, et qui va aussi retrouver peu à peu Dieu et la religion. Rousseau estime singulièrement l'habileté que Robinson met à refaire le monde industrieux dans lequel nous sommes habitués à vivre. Robinson ne s'en tient pas là, grâce à Dieu: il refait aussi le monde moral, et c'est par là que l'exemple qu'il donne est complet, puisque nous n'assistons pas seulement au développement des besoins et de l'industrie de l'homme, mais au développement de ses sentiments et de ses idées. De cette manière, tout l'homme est dans Robinson, c'est-à-dire non pas seulement un corps à nourrir et à vêtir, mais une âme à soutenir et à épurer. La lutte de Robinson contre son dénûment physique est curieuse et intéressante; la lutte contre son dénûment moral est plus belle et plus touchante.

La conversion de Robinson se fait de cette manière simple et naturelle qui est le grand art de l'auteur du roman, et de même qu'il n'y a ni singularité ni invraisemblance dans la façon dont Robinson trouve des expédients pour pourvoir à ses besoins, il n'y a rien non plus de merveilleux ni de théâtral dans son

retour à Dieu, qui se fait peu à peu et par le mouvement naturel des pensées de Robinson. Il y a certes plus d'apparat dans la profession de foi du vicaire savoyard, et Émile est initié à la religion avec plus de pompe que Robinson n'est ramené à la connaissance et au respect de Dieu. Ce n'est pas que Robinson n'ait cru un instant qu'il était l'objet d'un miracle; il a trouvé près de son rocher des épis de blé et de riz qu'il ne se souvenait pas d'avoir semés, et il a pensé que Dieu avait fait croître ce blé miraculeusement pour le faire subsister dans sa misérable solitude; mais bientôt il se rappelle « qu'il avait secoué dans cet endroit un sac où il y avait eu du grain pour les poulets, et j'avoue, dit-il, que ma pieuse reconnaissance envers Dieu s'évanouit aussitôt que j'eus découvert qu'il n'y avait rien que de naturel dans cet événement. » Quelle vérité! et que l'auteur a bien retracé ici le mouvement du cœur humain! Robinson est ému de reconnaissance et de piété quand il croit que Dieu a opéré un prodige en sa faveur; mais aussitôt que le prodige s'explique par une cause naturelle, la piété cesse et l'indifférence religieuse reprend ses droits. Ce qui est d'une vérité aussi grande et plus profonde, c'est que pour un homme vivant dans la solitude comme Robinson et n'ayant d'entretiens qu'avec ses sentiments et avec ses pensées, un pareil mouvement de cœur, tout fugitif qu'il est, ne peut pas être perdu. « Oui, il y avait du grain dans ce sac que j'ai secoué; mais je ne l'avais pas vu, mais comment est-il resté douze grains entiers dans ce sac abandonné aux rats? mais comment sont-ils tombés justement dans un endroit

propre à les faire germer, à l'abri des trop grandes pluies et du trop grand soleil? » Voilà où est la faveur que Dieu a faite à Robinson. Cependant ces pensées ne suffisent pas pour accomplir la conversion de Robinson : ce sont des émotions pieuses plutôt que des résolutions. Ce qui ramène Robinson à la religion, c'est la Bible, comme il sied à un véritable protestant, la Bible qu'il trouve en cherchant du tabac dans un coffre de matelot, la Bible qu'il ouvre machinalement, et où il rencontre ces paroles : « Invoque-moi au jour de ton affliction, je te délivrerai et tu me glorifieras. » Voilà le livre qui vient peupler sa solitude. Depuis ce jour, il n'a plus seulement ses pensées pour s'entretenir : il a la parole sainte, il cause avec Dieu, il le prie, il le bénit des biens qu'il lui a donnés, et le travail moral qui lui fait retrouver Dieu et la religion dans son île déserte n'est pas moins bien décrit que le travail industrieux qui lui fait retrouver les arts nécessaires à la vie. Il y a donc deux éducations dans *Robinson Crusoé :* une éducation naturelle comme le veut Rousseau, et une éducation morale. Rousseau a eu soin de ne pas dire un mot de cette éducation morale, parce que, dans son système, l'enfant doit rester le plus longtemps possible dans le monde physique, même quand il s'agit de l'instruction : mais il est si difficile de dérober le monde moral à la connaissance de l'enfant, que dans le livre même de prédilection de Rousseau, dans *Robinson Crusoé*, le monde moral a la grande part, et que si Émile le lit, il entendra parler de Dieu avant l'heure marquée par le précepteur.

II

Nous avons vu comment Rousseau veut instruire Émile; il veut que l'instruction lui vienne par les choses plutôt que par les livres, afin de retarder autant que possible l'éducation morale. Il faut bien pourtant se décider à commencer enfin cette éducation. Il y a quatre grandes influences qui font le caractère moral de l'homme : ses mœurs, le monde qu'il fréquente, la profession qu'il entreprend, la religion qu'il suit. Reprenons rapidement ces quatre points.

J'ai dit, en commençant l'examen de l'*Émile*, ce qui faisait que j'aimais cet ouvrage de Rousseau, malgré ses défauts, et je lui ai trouvé deux mérites principaux : l'idée qu'il y a une éducation pour chaque âge de la vie, et l'idée que l'homme ne peut point se passer de Dieu et de religion. Il y a dans l'*Emile* un troisième mérite qui est grand : c'est le respect qu'il a pour les bonnes mœurs, c'est l'éloge et la prédication qu'il n'hésite pas à faire de la chasteté et de l'innocence, et cela au milieu du dix-huitième siècle, en face des romans de Crébillon le fils : non que l'éloge des bonnes mœurs dans un traité d'éducation soit une nouveauté et une invention, tous les traités d'éducation chrétienne recommandent la chasteté et préconisent l'innocence; mais il semblait que la chasteté était la vertu des cloîtres, et qu'elle ne pouvait pas être prêchée aux mondains. Le mérite de

Rousseau, c'est d'avoir rompu avec cette fausse honte et d'avoir hardiment vanté les avantages de la chasteté dans un traité d'éducation fait pour le monde et non pour le couvent. J'ai quelque plaisir à rendre ce témoignage à Rousseau, car je n'ai pas hésité à commenter devant mes étudiants de la Sorbonne l'apologie que Rousseau fait de l'innocence des mœurs. Je ne dis pas que je n'aie pas pris pour cela quelques précautions oratoires : l'auditoire n'était guère approprié à la leçon; mais j'ai commencé par dire avec Horace que je haïssais et repoussais loin de moi le profane vulgaire; puis, pour que l'auditoire ne se prît pas lui-même pour le profane vulgaire, j'ai dit quels étaient mes profanes, que j'ai cherchés d'abord loin de la Sorbonne et du quartier latin, parmi les roués et les libertins du grand monde, parmi les viveurs de l'Opéra, tous gens dont on peut fort commodément se moquer en Sorbonne, parce qu'ils n'y viennent pas. De ces profanes de la Chaussée-d'Antin et du quartier Saint-George, j'ai passé à des profanes plus voisins, aux mauvaises mœurs de l'estaminet et de la tabagie, aux coureurs de bals masqués, aux étudiants qui n'étudient pas et qui consument en sottises grossières l'argent de leurs pauvres et honorables familles; et sur ce point encore, trouvant l'assentiment de mon auditoire, quoique mes blâmes déjà passassent plus près de lui, sans avoir, grâce à Dieu, à s'y arrêter, j'ai lu sans hésiter cette belle page de Rousseau : « J'ai toujours vu que les jeunes gens corrompus de bonne heure, et livrés aux femmes et à la débauche, étaient inhumains et cruels; la fougue du tempérament les ren-

dait impatients, vindicatifs, furieux; leur imagination, pleine d'un seul objet, se refusait à tout le reste; ils ne connaissaient ni pitié ni miséricorde, ils auraient sacrifié père, mère et l'univers entier; au moindre de leurs plaisirs. Au contraire, un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses; son cœur compatissant s'émeut sur les peines de ses semblables; il tressaillit d'aise quand il revoit son camarade; ses bras savent trouver des étreintes caressantes, ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement; il est sensible à la honte de déplaire, au regret d'avoir offensé. Si l'ardeur d'un sang qui s'enflamme le rend vif, emporté, colère, on voit le moment d'après toute la bonté de son cœur dans l'effusion de son repentir; il pleure, il gémit sur la blessure qu'il a faite, il voudrait au prix de son sang racheter celui qu'il a versé; tout son emportement s'éteint, toute sa fierté s'humilie devant le sentiment de sa faute. Est-il offensé lui-même? Au fort de sa fureur une excuse, un mot le désarme; il pardonne les torts d'autrui d'aussi bon cœur qu'il répare les siens. L'adolescence n'est l'âge ni de la vengeance ni de la haine; elle est celui de la commisération, de la générosité. Oui, je le soutiens, et je ne crains point d'être démenti par l'expérience, un enfant qui n'est pas mal né, et qui a conservé jusqu'à vingt ans son innocence, est à cet âge le plus généreux, le meilleur, le plus aimant et le plus aimable des hommes. On ne nous a jamais rien dit de semblable; je le crois bien; vos philosophes, élevés dans toute la corrup-

tion des colléges, n'ont garde de savoir cela [1]. »

Mes jeunes gens, à cette lecture, applaudissaient, ou, ce qui vaut mieux, il y avait dans l'auditoire ce léger frémissement qui dénote les consciences honnêtes qui se sentent averties ou redressées. La bonne et salutaire vérité des paroles de Rousseau pénétrait dans tous les cœurs comme un reproche ou un encouragement, et je sentais que je n'avais plus à craindre de prendre çà et là dans les docteurs chrétiens et même dans la Bible les conseils qui s'y rencontrent partout sur l'innocence des mœurs. Ce que j'aime en effet à montrer par le rapprochement des moralistes divers, soit ceux qui procèdent du christianisme, soit ceux qui procèdent de la sagesse philosophique, c'est que s'il y a des moralistes différents, il n'y a qu'une morale. Sur la nécessité de la pudeur et de l'innocence dans l'adolescence et dans la jeunesse, saint Bernard parle comme Rousseau, et Salomon, dans le livre des Proverbes, parle avec plus de force que personne. « Il y a, dit saint Bernard, une fleur d'innocence qui sied surtout à la jeunesse, non que la pudeur ne convienne aussi aux autres âges; mais elle a, si je puis ainsi parler, plus de grâce et de charme dans la jeunesse. Qu'y a-t-il de plus beau et de meilleur qu'un jeune homme chaste et pur? » La sagesse inspirée a un langage plus persuasif encore et en même temps plus hardi quand elle veut détourner les jeunes gens de la débauche. Il y a dans ses paroles l'accent du père et du poëte, et c'est ce qui en fait la beauté : « Mon fils, prête ton

1. *Emile*, livre IV.

oreille aux conseils de la prudence. Aime la règle et pratique-la de cœur et de bouche. Défie-toi de la ruse des femmes perdues. Les lèvres de la courtisane distillent le miel, et sa parole est plus douce et plus brillante que l'huile; mais attends un peu, bientôt vient l'amertume de l'absinthe... Ne la suis pas, ses pieds vont à la mort et ses pas descendent vers l'enfer. Elle ne marche pas vers la vie et vers le jour. Sa marche est tortueuse et obscure. Mon fils, écoute-moi; mon fils, ferme l'oreille à sa voix; ne mets point le pied sur le seuil de sa maison, ne livre point ton honneur aux étrangers, ne donne pas ta jeunesse en proie aux méchants. *Ne des alienis honorèm tuum et annos tuos crudeli.* » Quel verset! disais-je aux jeunes gens qui m'écoutaient; l'honneur! et non-seulement l'honneur tel qu'on l'entend dans le monde honnête, mais l'honneur de la jeunesse, plus pur et plus délicat qu'aucun autre, et qui ressemble à l'innocence! ne jamais faire une action ou basse ou malhonnête pour avoir un plaisir! ne jamais souiller ni son nom ni sa signature d'un mensonge! l'honneur qu'il faut que la jeunesse garde intact à la vieillesse, dont c'est la plus belle couronne! et à côté de votre honneur, qu'il ne faut pas livrer aux étrangers, les années de votre jeunesse, qu'il ne faut pas non plus donner en proie aux méchants, car c'est votre patrimoine, et votre âge mûr ne récoltera que ce qu'aura semé votre jeunesse. Défendez donc, défendez votre nom et votre temps, ces deux grands dépôts qui vous sont confiés et dont l'avenir vous demandera compte. Mais comment me défendre, comment me sauver? dites-vous. Écoutez la parole

de salut : Buvez de l'eau de votre citerne et n'allez pas aux puits étrangers, » c'est à-dire ne quittez pas votre famille, non son séjour, mais son esprit ; aimez la vie domestique, et une fois marié avec la femme que vous avez choisie pour votre compagne, qu'elle vous soit toujours chère et sacrée, que son amour soit votre joie et votre honneur ! *Lætare cum muliere adolescentiæ tuæ.* Lorsque Salomon a opposé l'amour conjugal à l'amour libertin, rassuré par le contraste, il ne craint plus de peindre la courtisane, ses amours et ses dangers. Ce n'est plus en vérité le poète ou le prophète qui va parler ; c'est un vieillard, un père peut-être, le soir appuyé sur sa fenêtre, songeant à sa vie qui s'écoule et regardant les jeunes gens qui passent, *de fenestrâ enim domus meæ per cancellos prospexi.* Et moi-même à ce moment, pourquoi ne le dirais-je pas ? m'appuyant sur ma chaire et regardant ces générations de jeunes gens qui se succèdent chaque année sur les bancs et dont les visages toujours frais m'apprennent comme les feuilles de chaque printemps que j'ai une année de plus, moi-même je continuais la lecture, ne sachant plus, pour ainsi dire, si c'était moi ou la Bible qui parlait, tant j'étais dans les sentiments du livre et tant j'y sentais mon auditoire.

Qu'on me pardonne de m'être laissé aller à ces souvenirs du commentaire que je faisais de Jean-Jacques Rousseau à l'aide de la Bible. Il y a dans ces peintures des livres saints tant de vérité et tant de poésie en même temps, elles sont si bien d'un poète et d'un moraliste, que, persuadé comme je le suis que la principale mission du professeur est d'ensei-

gner à la fois ce qui est bon pour l'esprit et ce qui est bon pour le cœur, je ne pouvais pas résister au plaisir de lire soit dans Rousseau, soit dans la Bible, ce qui s'adressait si bien par l'éloquence et par la poésie à l'âme et au cœur des jeunes gens, et leur donnait l'avertissement le plus approprié à leur âge sous la forme la plus appropriée à leur imagination.

Du soin des mœurs, Rousseau passe à l'entrée dans le monde et à l'entrée dans les affaires ou au choix d'un état. Rousseau se plaint du peu de rapport qu'il y a ordinairement entre l'éducation des jeunes gens et l'état qu'on choisit pour eux. « Quand je vois, dit-il, que dans l'âge de la plus grande activité, l'on borne les jeunes gens à des études purement spéculatives, et qu'après, sans la moindre expérience, ils sont tout d'un coup jetés dans le monde et dans les affaires, je trouve qu'on ne choque pas moins la raison que la nature, et je ne suis plus surpris que si peu de gens sachent se conduire. Par quel bizarre tour d'esprit nous apprend-on tant de choses inutiles, tandis que l'art d'agir est compté pour rien? On prétend nous former pour la société, et l'on nous instruit comme si chacun de nous devait passer sa vie à penser seul dans sa cellule ou à traiter des sujets en l'air avec des indifférents[1]. » Je reconnais volontiers avec Rousseau que l'art d'agir est le plus important; mais comment peut-on l'enseigner, puisqu'il ne s'apprend qu'en agissant, et que c'est le propre de l'action, quand elle est effi-

1. *Emile*, livre IV.

cace, de se rapporter si exactement à son œuvre ou à son but, qu'elle ne peut convenir à aucun autre, et que par conséquent il n'y a point de règle générale dans l'art d'agir? On n'agit pas pour ceci comme pour cela, avec celui-ci comme avec celui-là. Tout varie dans l'art d'agir, selon l'œuvre, selon les instruments, selon le temps, selon les hommes. Il n'y a donc point d'enseignement possible de l'art d'agir. Cela veut-il dire que, comme l'art d'agir ne peut pas s'enseigner, il ne faut pas l'apprendre? C'est tout le contraire : il faut choisir un état qui ait ses degrés, et où l'on commence par obéir avant de commander. J'aime les états dont l'apprentissage est long, et qui ne mettent pas du premier coup l'homme au milieu des affaires, les états où l'exemple des autres et des supérieurs sert d'expérience. Beaucoup d'états, grâce à Dieu, en sont là : le commerce, par exemple, a tous ses dégrés, quand le commerce et l'industrie sont bien pratiqués, c'est-à-dire quand on comprend qu'il faut être apprenti avant d'être patron, et commis avant d'être maître.

Les bonnes mœurs, le choix du monde et d'un état importent essentiellement à la conduite morale de l'homme; mais de toutes les influences morales, celle de la religion est, selon Rousseau, la plus importante et la plus durable. Je suis tout à fait de cet avis, et je ne m'arrête point à l'objection que font volontiers les indifférents de nos jours, qui, voyant le peu de part que la religion a dans la conduite des hommes de notre temps, même dans ceux qui prétendent avoir la foi, n'hésitent pas à douter de l'influence morale de la religion en ce monde. Les

indifférents peuvent nier aisément l'influence de la religion, mais ils ne peuvent pas s'en séparer, car la morale générale du monde s'est tellement imprégnée depuis dix-huit cents ans de la morale chrétienne, que ceux même qui n'ont pas la foi suivent sans le savoir la loi chrétienne. Je ne consentirais à prendre l'objection des indifférents comme un argument que s'ils commençaient par retrancher de leur morale chrétienne : alors ils pourraient avec quelque fondement nier l'influence morale de la religion en ce monde ; mais comme ce tirage est impossible à faire, nous pouvons croire avec Rousseau que de toutes les influences morales l'influence de la religion est la plus importante ; seulement nous n'en conclurons pas avec lui que, comme cette influence est la plus forte, elle doit venir la dernière, et qu'il ne faut enseigner la religion aux hommes que lorsque leur esprit est capable de la comprendre tout entière.

«Les idées de création, dit Rousseau, d'annihilation, d'ubiguité, d'éternité, de toute-puissance, celles des attributs divins ; toutes ces idées qu'il appartient à si peu d'hommes de voir aussi confuses et aussi obscures qu'elles le sont, et qui n'ont rien d'obscur pour le peuple, parce qu'il n'y comprend rien du tout, comment se présenteront elles dans toute leur force, c'est-à-dire dans toute leur obscurité, à de jeunes esprits encore occupés aux premières opérations des sens et qui ne conçoivent que ce qu'ils touchent[1] ?» Tout cela est la théologie, qui est, je l'a-

1. *Emile*, livre IV.

relève à chaque siècle selon l'intelligence du temps. Ce que Dieu fait pour les divers siècles de l'humanité, il le fait aussi pour les divers âges de l'homme, et il est le Dieu de l'enfant comme il est aussi le Dieu de l'homme mûr; il ne se dérobe à aucun esprit, si petit qu'il soit; il ne se cache à aucun regard, si faible qu'il soit. L'homme arrive à Dieu par l'imagination, par le cœur, par la raison, par tout ce qu'il y a en lui d'idées et de sentiments, sans que ses idées ni ses sentiments aient jamais besoin d'être aussi hauts et aussi grands que leur objet.

Puisque l'enfant, tout faible qu'est son intelligence, est capable de religion, comment la lui enseigner? Il est curieux de voir comment Fénelon veut qu'on enseigne la religion aux enfants: il semble en vérité avoir prévu les objections de Rousseau. Il craint si peu que le Dieu des enfants ne soit le Dieu de l'imagination, qu'il prescrit de leur enseigner la religion à l'aide d'images et de récits. « Frappez vivement leur imagination, dit-il; ne leur proposez rien qui ne soit revêtu d'images sensibles. Représentez Dieu assis sur un trône, avec des yeux plus brillants que les rayons du soleil, et plus perçants que les éclairs; faites-le parler; donnez-lui des oreilles qui écoutent tout, des mains qui portent l'univers, des bras toujours levés pour punir les méchants, un cœur tendre et paternel pour rendre heureux ceux qui l'aiment. Viendra le temps que vous rendrez toutes ces connaissances plus exactes[1]. » Voilà assurément de l'anthropomor-

1. Fénelon, *De l'éducation des Filles*, édition de Toulouse, 1810, t. III, p. 60.

phisme. Fénelon n'en a pas peur, car il comprend le progrès qui se fait dans l'esprit des enfants, et il sait qu'ils peuvent commencer sans danger par l'idolâtrie : cela ne les empêchera pas d'aboutir aux connaissances exactes et élevées de la théologie chrétienne.

Si l'on peut et si l'on doit enseigner la religion aux enfants, ce sont les mères qui, selon Fénelon, ont surtout qualité pour le faire, et le choix même qu'il fait des mères pour institutrices montre quelles leçons il entend. Les mères parleront à l'imagination et au cœur de l'enfant plutôt qu'à son entendement; elles lui apprendront à aimer Dieu et à le prier comme bon et tout-puissant plutôt qu'à le comprendre; elles enseigneront la religion et non la théologie. Pour être simple et familier, cet enseignement maternel n'en sera pas moins élevé et presque divin. Le penseur et l'humoriste allemand Jean-Paul Richter dit quelque part : « Quand ce qui est sacré chez la mère s'adresse à ce qui est sacré chez l'enfant, les âmes s'entendent et se répondent. » Pensée profonde et vraie sous une expression un peu obscure, comme il arrive souvent en Allemagne ! Nous avons tous, en effet, le sens du divin, et c'est par là que tous les hommes sont capables de religion et souvent même de superstition ; l'homme a besoin de croire à un être ou à des êtres supérieurs. Quand ce sens divin qui est chez la mère s'adresse au sens divin qui est chez l'enfant, et que l'amour maternel anime et échauffe ce pieux commerce des deux âmes, comment ne s'entendraient-elles pas, et comment l'amour de Dieu ne naîtrait-il pas dans le cœur de l'en-

fant, s'allumait au foyer des deux plus purs amours de cette terre: l'amour maternel et l'amour filial?

Au lieu d'amener peu à peu l'enfant à la religion, de le conduire des images aux idées, Rousseau, après avoir laissé longtemps ignorer à son élève le nom et l'idée de Dieu, s'arrange pour lui en faire une révélation solennelle. Il choisit le lieu de la scène : ce n'est point dans un simple et modeste intérieur, c'est sur une montagne élevée, en face des Alpes, au lever du soleil, que Dieu va être révélé à Émile. C'est avec cette pompe majestueuse et apprêtée que le vicaire savoyard initie Émile à la religion. Quelle que soit la magnificence du cadre et la grandeur du tableau, je me laisse aller malgré moi à préférer une de ces scènes de famille qui se rencontrent dans les plus obscures maisons : un enfant agenouillé près de sa mère, répétant d'une voix innocente la prière qu'elle lui enseigne; Dieu entrant familièrement dans l'âme du fils avec les paroles de la mère, rien qui ne soit de tout le monde et de tous les jours, rien qui sente la mise en scène et le coup de théâtre. Je reconnais volontiers que, dans la profession de foi du vicaire savoyard, l'émotion des grands aspects que Rousseau aime à me montrer se mêle heureusement à l'émotion des sentiments religieux qu'il excite dans mon âme ; cependant, l'humble scène que je me figure en lisant Fénelon, cette scène qu'éclairent à la fois le doux visage d'une mère enseignant son enfant et la majesté du Dieu tout-puissant, ce contraste ou cette union de ce qu'il y a de plus humble et de ce qu'il y a de plus grand, parlent plus à mon cœur que toute la pompe éloquente de Rousseau.

III

Il y a dans la profession de foi du vicaire savoyard deux choses qu'il faut distinguer : d'une part, ce qui tient à Jean-Jacques Rousseau, ce qui exprime ses opinions, ce qui se rapporte à l'histoire de sa vie; d'autre part, ce qui tient à la question religieuse. La première partie touche au drame, car il y a un drame dans le prologue de la profession de foi; la seconde partie touche à la philosophie et au christianisme.

Voyons d'abord ce que j'appelle le drame dans le vicaire savoyard, et ce qu'il y a de l'âme et des opinions de Rousseau dans ce personnage. Rousseau ne souffrait pas volontiers qu'on attaquât devant lui l'existence de Dieu. Un jour, dans le salon de mademoiselle Quinault, les beaux esprits du temps s'évertuaient à railler la religion. Madame d'Épinay, qui raconte la scène, « craignant qu'ils ne voulussent détruire toute religion, demanda grâce pour la religion naturelle. — Pas plus pour celle-là que pour les autres, me dit Saint-Lambert; qu'est-ce qu'un Dieu qui se fâche et s'apaise? — *Mademoiselle Quinault :* Mais parlez donc, marquis ; est-ce que vous seriez athée ? — A sa réponse, Rousseau se fâcha, et murmura entre ses dents; on l'en plaisanta. — *Rousseau :* Si c'est une lâcheté que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu, qui est

présent; et moi, messieurs, je crois en Dieu[1]. » Cette profession de foi chez mademoiselle Quinault me paraît presque plus belle que celle du vicaire en face des Alpes.

Partout, dans la correspondance de Rousseau, je trouve des témoignages de sa foi en Dieu, et il ne serait pas difficile de recueillir çà et là dans ses lettres les pensées éparses de la profession de foi du vicaire. « J'ai de la religion, mon ami, écrit-il en 1758 à M. Vernes, et bien m'en prend; je ne crois pas qu'homme au monde en ait autant besoin que moi. J'ai passé ma vie parmi les incrédules, sans me laisser ébranler; les aimant, les estimant beaucoup sans pouvoir souffrir leur doctrine... Mon ami, je crois en Dieu, et Dieu ne serait pas juste si mon âme n'était immortelle. Voilà, ce me semble, ce que la religion a d'essentiel et d'utile; laissons le reste aux disputeurs. Je vous l'ai dit bien des fois, nul homme au monde ne respecte plus que moi l'Évangile, dit-il encore à M. Vernes dans une autre lettre écrite aussi en 1758; c'est à mon gré le plus sublime de tous les livres; quand tous les autres m'ennuient, je reprends toujours celui-là avec un nouveau plaisir; et quand toutes les consolations humaines m'ont manqué, jamais je n'ai recouru vainement aux siennes. »

La profession de foi du vicaire savoyard n'est donc pas dans Rousseau une fiction romanesque; il y exprime sa pensée et son sentiment; mais il n'a pas pris son vicaire et l'élève qu'il lui donne dans l'his-

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1751.

toire de sa vie seulement et de ses sentiments; il les a pris aussi dans son imagination. Il a fait pour eux comme pour Saint-Preux et comme pour Julie, où il a mis beaucoup de sa personne, en substituant souvent ce qu'il aurait voulu être à ce qu'il avait été. Ce disciple qu'il met près du vicaire, pour en faire le confident et le converti de la profession de foi, a eu toutes les erreurs de Rousseau; il en a aussi les qualités. Le vicaire, quoique Rousseau en fasse un sage ou un apôtre, tient aussi des défauts de Rousseau, et on dirait que l'auteur s'est partagé lui-même entre ces deux personnages, voulant être à la fois l'apôtre et le prosélyte des vérités qu'il va annoncer. « J'apprenais à le respecter chaque jour davantage, dit le disciple parlant du vicaire, et tant de bontés m'ayant tout à fait gagné le cœur, j'attendais avec une curieuse inquiétude le moment d'apprendre sur quel principe il fondait la paix de sa vie uniforme. » Mais le maître ne trouvait pas le disciple encore assez préparé de cœur à goûter la vérité. « Ce qu'il y avait en moi de plus difficile à détruire, dit le disciple ou plutôt Rousseau avec un retour évident sur son caractère, était une orgueilleuse misanthropie, une certaine aigreur contre les riches et les heureux du monde, comme s'ils l'eussent été à mes dépens, et que leur prétendu bonheur eût été usurpé sur le mien. » Peu à peu le bon prêtre apprend au jeune homme à mieux comprendre le mystère de la vie humaine. « L'homme qui fait le plus de cas de la vie est celui qui sait le moins en jouir, et celui qui aspire le plus avidement au bonheur est toujours le plus misérable. — Ah! (s'écrie alors le disciple) s'il faut

se refuser à tout, que nous a donc servi de naître? et s'il faut mépriser le bonheur même, qui est-ce qui sait être heureux? — C'est moi, répondit un jour le prêtre d'un ton dont je fus frappé. — Heureux, vous! si peu fortuné, si pauvre, exilé, persécuté; vous êtes heureux! Et qu'avez-vous fait pour l'être? — Mon enfant, reprit-il, je vous le dirai volontiers. »

La profession de foi est la révélation de ce grand secret du bon prêtre. Pauvre et persécuté, il s'est fait une âme qui croit en Dieu et en sa propre immortalité; voilà d'où lui vient son bonheur. Ajoutez-y la pratique des devoirs du prêtre qu'il remplit avec un zèle scrupuleux. Il ne faut pas seulement, en effet, que l'âme soit convaincue, il faut aussi que la vie soit occupée aux choses mêmes dont l'âme est pénétrée. Cette harmonie fait le bonheur du vicaire. Il a douté, il a vacillé, mais enfin il a ressaisi d'une main ferme la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme[1], de douteur devenu croyant, de croyant devenu pieux, mais croyant et pieux à sa manière.

Le vicaire savoyard n'est pas le seul prêtre que nous connaissions, éprouvé par le doute et par le malheur, revenu à Dieu et à la religion, et qui trouve dans l'humble exercice de ses pieuses fonctions la seule paix et le seul bonheur que puissent goûter les âmes troublées. Le Jocelyn de M. de Lamartine est de la famille du vicaire savoyard. Comme le vicaire, il a souffert, il a douté, il a aimé, il a été aimé, il a

1. Livre IV, p. 156.

vu le monde et ses orages, et après cette vie de trouble et de passion, revenu à Dieu et à l'Église, il cherche la paix dans l'accomplissement de ses fonctions, il l'y trouve :

Et j'instruis les enfants du village, et les heures
Que je passe avec eux pour moi sont les meilleures ..
Je me dis que je vais donner à leur esprit
L'immortel aliment dont l'ange se nourrit,
La vérité, de l'homme incomplet héritage,
Qui descend jusqu'à nous de nuage en nuage,
Flambeau d'un jour plus pur...[1].

Remarquons-le bien, ce qui fait la paix de Jocelyn et du vicaire savoyard, ce n'est pas seulement la résignation de leur âme, c'est leur vie occupée au bien, c'est l'exercice de la charité pastorale, les malades consolés, les enfants enseignés, Dieu invoqué dans le sacrifice de la messe avec une foi tremblante encore des atteintes du doute. Les grandes idées qu'ils ont retrouvées les élèvent; mais leurs humbles fonctions les soutiennent, et ce qu'ils font vient en aide à ce qu'ils pensent. Il n'y a point de résignation sans occupation, et la patience du cœur a besoin de l'activité de l'esprit ou des mains. Quand vous souffrez, priez et agissez. Ceux qui souffrent ont beau invoquer Dieu ; s'ils n'agissent pas, ils arriveront promptement à l'aigreur et au désespoir, et ils perdront par l'oisiveté ce qu'ils auront gagné par la prière.

Il y a donc dans Jocelyn et dans le vicaire savoyard

1. *Jocelyn*, IXe époque.

un philosophe qui médite et un prêtre qui remplit les fonctions de son ministère, l'un soutient l'autre; mais n'allons pas nous imaginer que les méditations du vicaire savoyard soient des méditations profanes, et que sa profession de foi soit une révélation mystérieuse. Le caractère de la profession de foi est d'être un lieu commun sublime; rien de nouveau, rien de singulier, rien qui s'éloigne des vérités que l'homme a de tout temps accueillies comme sa consolation ici-bas. Faut-il énumérer quelques-uns de ces grands lieux communs qui servent de rendez-vous à tous les esprits et à toutes les âmes qui ne se sont pas corrompues volontairement par le sophisme : — l'existence de Dieu — l'immortalité de l'âme, et par conséquent son immatérialité — la puissance de l'esprit sur le corps — nos passions maîtrisées par la raison, et souvent aussi la maîtrisant — l'homme esclave par ses vices et libre par ses remords — l'espoir en la justice divine et en un monde meilleur naissant de la vue même de l'injustice qui règne parmi les hommes — la conscience enfin, « cet instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré que Dieu nous a donné pour nous avertir du chemin et pour redresser nos pas, » la conscience, que Rousseau célèbre comme notre lumière divine, et dont il fait presque ce que les théologiens font de la grâce? « Ce n'est pas assez en effet, dit Rousseau, que ce guide existe; il faut savoir le reconnaître et le suivre... La conscience se rebute à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir. » Qui ne

reconnaît ici ce que Corneille dit de la grâce dans *Polyeucte* :

. . . . La grâce
Ne descend pas toujours avec même efficace;
Après certains moments que perdent nos langueurs,
Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs;
Le nôtre s'endurcit, la repousse, l'égare :
Le bras qui la versait en devient plus avare,
Et cette sainte ardeur qui doit porter au bien
Tombe plus rarement ou n'opère plus rien.

Conformer sa volonté aux inspirations de la conscience ou de la grâce, voilà le véritable but de la vie humaine, et voilà en même temps la préparation de l'homme à la vie qui lui est réservée au sein même de Dieu. Ce sont là, je l'avoue de grand cœur, les lieux communs éternels de la morale et de la religion. Rien d'inventé en effet, rien d'étrange et de merveilleux, rien qui prétende être une révélation dans cette première partie de la profession de foi; mais c'est pour cela même que je l'estime et que je l'admire. Ces lieux communs que Rousseau a mieux aimé recueillir de la bouche de tous les siècles que de les remplacer par je ne sais quel Alcoran vaniteux sorti de son cerveau, comme ont fait depuis tant de révélateurs de club ou d'école, ces lieux communs n'ont pas seulement pour eux le témoignage de tous les temps et de tous les lieux; ils ont à mes yeux une sanction plus sainte encore. Ils viennent consoler l'humanité, toutes les fois que l'humanité se sent abattue et désespérée. Ils ne sont pas seulement le refuge des justes qui sont persécutés sur la terre : il y a des siècles malheureux où le mal semble triompher

insolemment du bien, où la conscience du genre humain se trouble et se déconcerte, où la liberté veut dire l'anarchie, où l'ordre veut dire la tyrannie, où la religion veut dire l'hypocrisie, où la sagesse et la philosophie veulent dire l'impiété; c'est dans ces heures de confusion et d'abâtardissement moral que ces grands et secourables lieux communs arrivent pour rendre à l'humanité l'espoir et le courage dont l'homme a besoin pour supporter les tristesses et les dégoûts de la vie. Non que ces lieux communs soient jamais absents de ce monde, ils vivent toujours au fond de l'âme humaine dont ils font la force; mais quand ils se sentent attaqués et la conscience humaine atteinte avec eux, alors ils s'animent, se redressent, prennent une allure et un accent nouveaux, et disent non plus seulement aux individus, mais aux nations de laisser passer comme de fugitives images du mal ces triomphes du crime, de ne point s'en soucier plus que de l'orage ou de la maladie d'hier, et de ne désespérer ni de Dieu ni de la vertu.

Voyez ! voici Athènes qui, après la guerre du Péloponèse, semble s'affaisser sous le poids de la corruption et de l'anarchie : les dieux s'en vont bafoués par Alcibiade et surpassés par Socrate : que va devenir l'âme humaine? où prendra-t-elle sa force? Le *Phédon* arrive et donne à cette âme troublée l'immortalité pour se raffermir. Lieu commun ! oui, ou assistance divine ! Rome maîtresse du monde succombe sous ses vices : que vont devenir tous ces généreux esprits qui respiraient l'air de la liberté? N'y a-t-il plus pour l'homme que la servitude et le plaisir? Non : en attendant la divine régénération de l'Évangile, voici

venir Cicéron qui tombe orateur et se relève philosophe pour léguer à Rome *le Songe de Scipion* et qui place l'immortalité de l'âme humaine sous la recommandation de cette autre immortalité que les grands noms se font dans la mémoire des hommes. Fiction toute romaine, mais qui soutient les âmes; lieu commun encore si vous voulez, ou plutôt assistance divine! Faut-il se rapprocher des temps modernes? Voyez la France à la fin du quatorzième siècle et au commencement du quinzième, déchirée par les factions, livrée à l'étranger, sans roi et sans patrie, ravagée, désolée, désespérant d'elle-même et de Dieu! Qui la soutiendra et qui la relèvera! Un livre et une femme : l'*Imitation de Jésus-Christ* et Jeanne d'Arc; le mysticisme le plus pur et le plus sublime, c'est-à-dire l'abandon à Dieu et le souverain oubli des choses de la terre; le mysticisme, qui, se changeant en patriotisme dans Jeanne d'Arc, fit d'elle la libératrice et la martyre de la France. Admirable travail de l'âme humaine sur elle-même! Un peuple allait disparaître de l'histoire, s'ensevelissant dans ses dissensions et dans ses malheurs. Dieu alors lui fait retrouver un de ces lieux communs qui relèvent toutes les faiblesses, celles des peuples comme celles des individus, l'abandon à Dieu, l'abnégation de la terre. Et à mesure que l'homme abdique la vie terrestre, il se sent plus fort, plus hardi, plus confiant, même pour défendre cette terre qu'il reniait quand elle s'appelait le monde, qu'il se prend à aimer quand elle s'appelle la patrie et qu'elle exprime un devoir sacré, si bien qu'il la reconquiert pied à pied, au prix de son sang et de sa vie, et qu'il finit par retrouver

une patrie en récompense d'avoir d'abord retrouvé Dieu.

Voyez enfin le dix-huitième siècle : il s'affaissait dans l'incrédulité religieuse et dans l'insouciance morale, énervé par les délices de la civilisation, comme la France du quinzième siècle l'était par le malheur. Qu'est ce qui est venu le tirer de cet engourdissement moral et lui rendre l'inquiétude religieuse, sinon la croyance? Ce sont encore ces antiques lieux communs de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la conscience et de la liberté, c'est-à-dire la profession de foi du vicaire savoyard. Ne médisons donc pas de ces lieux communs qui viennent de temps en temps régénérer et raffermir l'âme humaine. Attachons-nous à ces nobles doctrines qui retardent la chute des nations en relevant la faiblesse des individus. A qui ne peut vivre, c'est quelque chose de mourir plus tard. J'entends bien les railleurs qui disent que Sénèque n'a point empêché Néron, quoiqu'il l'eût élevé, et que la profession de foi du vicaire savoyard n'a point empêché les horreurs de 93. Le bien, je le sais, ne germe pas vite dans le monde, et ses moissons sont lentes à venir, mais elles viennent. Le stoïcisme ne s'est point découragé de prêcher, et Rome a eu son siècle des Antonins. Otez du monde ces philosophes qui raillaient les beaux esprits de la cour de Néron, que Domitien persécutait et qui n'en continuaient pas moins à avertir et à raffermir les âmes, vous passerez de Domitien à Commode; vous n'aurez ni Nerva, ni Trajan, ni Adrien, ni Antonin, ni Marc-Aurèle. Qu'y aura gagné le monde?

Otez des âmes du dix-huitième siècle ce doute dans l'incrédulité que Rousseau y a déposé par sa profession de foi, laissez l'impiété sans contradiction; croyez-vous que les âmes seront mieux préparées à la réforme morale et religieuse que notre siècle a sans cesse essayée et qu'il a souvent réussi à faire? Comme il a plu à Dieu de ne point faire de miracles pour rappeler les hommes à la foi chrétienne, comme il a voulu que cette régénération se fît par les voies humaines, par l'ébranlement des consciences, par le regret des erreurs, par le retour progressif à la vérité chrétienne, tout a concouru à ce grand travail: l'horreur de la persécution révolutionnaire, le sang des martyrs chrétiens, les doutes précurseurs du vicaire savoyard, la vénération pour l'Évangile, vénération salutaire qui mène à la foi, quoiqu'elle n'y arrive pas elle-même. A Dieu ne plaise que je fasse un chrétien du vicaire savoyard! j'ai horreur de ces travestissements; mais j'ose dire qu'entre les hommes de son temps, le vicaire a un grand mérite. Ils ne sont plus chrétiens; le vicaire, au contraire, ne l'est pas encore; il est du côté de l'avenir au lieu d'être du côté du passé. Ah! si vous prenez la foi chrétienne pour le but que veut atteindre le vicaire, il en est loin, bien loin; mais si vous prenez l'impiété et l'athéisme pour point de départ, il en est plus loin encore, car il s'en éloigne. Tout est là. Ne mesurez pas les distances, voyez les intentions; il n'y a de loin de la religion que ceux qui s'en éloignent; tous ceux qui s'en rapprochent en sont près, à quelque distance qu'ils soient encore du but. Le vicaire est-il de ceux qui s'éloignent ou de ceux qui se rap-

prochent? Voilà la question, et cette question nous amène naturellement à la seconde partie de la profession de foi du vicaire, car c'est dans cette seconde partie que Rousseau essaye de déterminer à quelle distance il veut rester du christianisme.

Fénelon disait que les apologistes de la religion devaient s'appliquer d'abord à convertir les athées en déistes, puis les déistes en chrétiens, et enfin les chrétiens en catholiques. Rousseau a suivi cette méthode jusqu'au premier degré. Il a, dans la première partie de la profession de foi du vicaire, fait de l'athée un déiste. Ira-t-il plus loin? Le déiste deviendra-t-il chrétien? Voilà ce qui fait l'intérêt de la seconde partie de la profession.

IV

Il y a dans cette seconde partie deux points importants que je veux traiter rapidement : les doutes en faveur du christianisme, les doutes contre le christianisme.

« Je ne vous ai rien dit jusqu'ici que je ne crusse pouvoir vous être utile, et dont je ne fusse intimement persuadé, dit le vicaire; l'examen qui me reste à faire est bien différent : je n'y vois qu'embarras, mystère, obscurité; je n'y porte qu'incertitude et défiance. Je ne me détermine qu'en tremblant, et je vous dis plutôt mes doutes que mon avis. Si vos sentiments étaient plus stables, j'hésiterais de vous exposer les miens; mais, dans l'état où vous êtes, vous

gagnerez à penser comme moi[1]. » Incertitude et défiance, voilà donc ce que le vicaire nous promet. Il n'est pas difficile de trouver des doctrines plus assurées; mais le vicaire s'inquiète de sa croyance plus que de sa logique. Les intolérants de l'incrédulité et les intolérants de la religion attaqueront cette réserve. Ceux qui se souviennent de la parole de Jésus-Christ : *Sunt plurimæ mansiones in domo patris mei*, et qui croient que, même dans le sein du christianisme, il y a plusieurs degrés dans la croyance, sinon dans le dogme, mais qu'il n'y en doit point avoir dans la sincérité, ceux-là me pardonneront de savoir gré au vicaire des pas qu'il fait vers le christianisme. Ces pas sont encore incertains et même défiants, comme il le dit; qu'importe? Je ne sais rien au monde de plus touchant que cet acheminement à la fois volontaire et involontaire d'une âme vers la foi.

Je commence d'abord par rejeter une idée de Rousseau qui gâte l'intérêt qu'inspire l'état de cette âme inquiète et pieuse qui n'exagère ni ses doutes ni ses croyances. Rousseau prétend que, le culte n'étant qu'une affaire de police, on peut pratiquer celui qu'impose l'État, sans qu'on soit pour cela obligé de croire ce qu'exprime le culte public : doctrine détestable, qui ôte à la conscience humaine sa dignité, c'est-à-dire sa sincérité, et qui autorise l'hypocrisie, sous prétexte d'obéissance aux lois[2]! Si le vicaire, au lieu de l'homme sincère et pieux que je veux

1. *Émile*, livre IV.

écouter, n'est plus qu'un indifférent qui prend des mains de la loi le culte qu'il plaît à la loi de décréter, qu'ai-je affaire de sa profession de foi? Et que m'importe l'expression d'une pensée toujours prête à se déguiser et à se cacher? J'admire le martyr qui proclame sa foi au milieu des tourments, et une foi ainsi attestée est pour moi la vérité; mais comment croire à la vérité d'une croyance qui n'a pas le sceau de la sincérité? Qu'est-ce que cette conscience qui met ses scrupules à chicaner avec Dieu sur le dogme, et qui consent à tout avec les hommes sur la forme du dogme? Le sentiment religieux est celui qui engage le plus la conscience de l'homme, et où la sincérité par conséquent semble d'obligation étroite. Si je ne suis pas sincère en ma foi, où le serai-je? Si je me déguise sur Dieu, sur quoi ne me déguiserai-je pas? Je sais bien que vous vous déguisez par dédain : je n'aime pas que le dédain aille jusqu'à l'hypocrisie; il y perd ce qu'il a de fier et de périlleux; il y prend ce que l'hypocrisie a de bas et de commode. Ne serait-ce même que par indifférence que vous vous déguiseriez, cela ne vaudrait pas mieux, selon moi. Toutes les indifférences sont mauvaises. L'homme ne vaut que par le prix qu'il met à ses sentiments. L'indifférence a un grand air dont je ne suis pas dupe; au fond, c'est faiblesse et mesquinerie de cœur. Qu'est-ce que la patrie? qu'est-ce que la famille? qu'est-ce que la religion? dit l'indifférent.— Les noms de conventions sociales qui ne touchent à l'âme de l'homme qu'autant que l'âme veut bien y donner prise. — Essayez d'ôter à l'âme ces prises qu'elle donne sur elle-même, l'âme ne vit plus. Ce que vous appelez les

concessions de l'âme, ce sont les causes mêmes de sa vie. Plus il y a de choses à quoi l'homme est indifférent, moins il est homme, et chaque fois qu'il met en doute un de ses sentiments et une de ses affections, il s'affaiblit et s'anéantit lui-même.

Laissons donc de côté cette indifférence systématique qui me gâte le vicaire et qui lui ôte sa dignité en lui ôtant sa sincérité. Venons aux doutes, à ses doutes sincères et scrupuleux, doutes contre le christianisme et doutes pour le christianisme. Ici l'homme est ouvert; point de déguisement, point d'indifférence: l'Évangile l'attire et le domine; mais dans l'Évangile aussi que de choses qui le déconcertent! Jamais la confession d'une âme sincère et pieuse où le doute est entré et d'où la foi ne veut pas sortir n'a été plus expressive et plus éloquente. « J'avoue que la majesté des Écritures m'étonne; la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre, à la fois si sublime et si simple, soit l'ouvrage des hommes! Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même! Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation! Quand Platon peint son juste imaginaire, couvert de tout l'opprobre du crime

et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ. La ressemblance est si frappante, que tous les Pères de l'Église l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie! Quelle distance de l'un à l'autre! Socrate mourant sans douleur, sans ignominie, soutint aisément jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fut autre chose qu'un sophiste... La mort de Socrate philosophant tranquillement avec ses amis est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu[1]! »

Non-seulement Rousseau a des moments où il se rapproche volontairement du christianisme, mais même quand il semble vouloir s'en écarter, il y

1. Livre IV. — Rousseau n'est pas le premier qui ait comparé ainsi Socrate à Jésus-Christ pour faire ressortir tout ce qu'il y a d'humain dans Socrate et de divin dans Jésus-Christ. Je lis dans les *Réflexions morales* de Nicole sur les Épîtres et les Évangiles le passage suivant à propos de l'Évangile du dimanche de la Passion : « Qu'on examine tous les hommes que nous pouvons connaître par les livres, et qu'on voie s'il y a rien en eux de ce caractère. Socrate, qui paraît le plus singulier de tous, est un

penche par une sorte de disposition naturelle. Je lis à la fin de la première partie de la profession de foi : « Je médite sur l'ordre de l'univers, non pour l'expliquer par de vains systèmes, mais pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence, je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je ? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur?... » Quelle idée a donc le vicaire de la prière, s'il croit ne pas prier « en conversant avec Dieu, en s'attendrissant à ses bienfaits, en le bénissant de ses dons? » Bizarre distinction! Admirez Dieu et adorez-le sans cesse, mais ne le priez pas! Ne dites pas: *Sanctificetur nomen tuum.* Écriez-vous, si vous voulez: « Source de justice et de vérité, Dieu clément et bon! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite; » mais ne priez pas et ne dites pas: *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terrâ!* Vous pouvez demander à Dieu de « redresser votre erreur si vous vous égarez, et si cette erreur est dangereuse; » mais vous ne devez pas lui dire: *Et ne nos inducas in tentationem, sed li-*

homme tout rempli de petites idées et de petits raisonnements qui ne regardent que la vie présente, un homme qui prend plaisir à discourir de vérités pour la plupart inutiles et qui ne tendent qu'à éclairer l'esprit à l'égard de quelques objets humains; mais on ne voit rien ni dans lui ni dans aucun des autres hommes du caractère de Jésus-Christ, de cette élévation au dessus du monde présent et de toutes les choses de la terre, et de cette application unique à ce qui regarde l'autre vie. » (Nicole, t. XI, p. 159.)

bera nos a malo! Rousseau, en vérité, a l'air d'entendre la prière comme l'entendent les petites filles, qui demandent à Dieu de leur donner une robe ou un ruban. Jamais les docteurs chrétiens n'ont entendu la prière de cette façon mesquine et frivole. « Nous vous avertissons et nous vous exhortons, mes frères, au nom de Notre-Seigneur, dit saint Augustin, que vous ne demandiez jamais rien à Dieu des choses mortelles et périssables de ce monde, mais seulement ce qu'il sait être le plus utile pour le salut de votre âme, car certainement vous ne savez pas ce qui vous est bon[1]. » Entre Rousseau, qui veut que l'homme ne prie pas, mais qu'il s'abandonne à la volonté de Dieu, et saint Augustin, qui veut que l'homme prie, mais qu'il ne demande à Dieu aucun des biens ou des plaisirs d'ici-bas, Dieu sachant mieux que l'homme ce qu'il faut à l'homme, où est la différence ? Ce sont les mêmes arguments et les mêmes motifs, si bien que l'abandon sans prière que Rousseau impose, et la prière avec abandon que prescrit saint Augustin, se ressemblent trait pour trait. C'est ainsi que Rousseau se rapproche de la doctrine chrétienne, même quand il croit ou qu'il veut s'en éloigner.

La péroraison du vicaire savoyard, et surtout la note jointe à cette péroraison, exprime admirablement le sens et l'intention de Rousseau, car c'est là surtout qu'il s'éloigne des philosophes du temps, et qu'il réprouve énergiquement leurs doctrines ; c'est là enfin qu'il montre avec une force singulière que

1. Saint Augustin, sermon sur le psaume 53.

la morale, quoiqu'elle procède de l'âme et n'ait pas besoin d'être révélée, ne peut pourtant point se passer d'une croyance surnaturelle pour fin et pour sanction. « Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, traversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain... Les mahométans disent, selon Chardin, qu'après l'examen qui suivra la résurrection universelle, tous les corps iront passer un pont appelé *poul Serrho*, qui est jeté sur le feu éternel... Les Persans sont fort infatués de ce pont, et lorsque quelqu'un souffre une injure dont, par aucune voie ni dans aucun temps, il ne peut avoir raison, sa dernière consolation est de dire : « Eh bien! par le Dieu vivant, tu me le payeras au double au dernier jour. Tu ne passeras point le *poul Serrho* que tu ne me satisfasses auparavant; je m'attacherai au bord de ta veste et je me jetterai à tes jambes. » J'ai vu beaucoup de gens éminents et de toutes sortes de

professions, qui, appréhendant qu'on ne criât ainsi *haro* sur eux au passage de ce pont redoutable, sollicitaient ceux qui se plaignaient d'eux de leur pardonner... Croirai-je que l'idée de ce pont, qui répare tant d'iniquités, n'en prévient jamais? Que si l'on ôtait aux Persans cette idée, en leur persuadant qu'il n'y a ni *poul Serrho*, ni rien de semblable, où les opprimés soient vengés de leurs tyrans après la mort, n'est-il pas clair que cela mettrait ceux-ci fort à leur aise, et les délivrerait du soin d'apaiser ces malheureux?... Philosophe, tes lois morales sont fort belles; mais montre-m'en, de grâce, la sanction; cesse un moment de battre la campagne, et dis-moi nettement ce que tu mets à la place du *poul Serrho*[1]! »

En relisant ces belles et fortes paroles dans mon cabinet, je me reporte malgré moi à la lecture que j'en faisais à la Sorbonne, aux impressions que mon auditoire en recevait, aux explications qu'il me demandait, aux lettres qu'il m'écrivait, enfin à toute cette communication d'idées et de sentiments qui est la plus grande utilité du professorat, et qui en est aussi le charme et l'honneur. J'ai toujours eu l'habitude de combattre les préjugés que je pense trouver dans mon auditoire, et je n'avais garde d'y manquer le jour où je commentais l'éloge que Rousseau fait du *poul Serrho* ou de la nécessité des croyances surnaturelles pour servir de sanction à la morale privée et publique. Je représentais donc qu'il y a deux sociétés : l'une qui a des croyances surnaturelles, c'est-à-dire des scrupules, des remords, des expia-

1. Fin de la profession de foi du vicaire savoyard.

tions, des pénitences, où l'homme relève surtout de sa conscience, et où le pouvoir de la conscience dans le monde est représenté par le culte et par les ministres du culte; l'autre qui n'a pas de croyances surnaturelles, qui croit que tout finit avec cette vie, et qui ne craint par conséquent de châtiments que ceux de la loi. Je cherchais à personnifier ces deux sociétés entre lesquelles il faut que l'homme choisisse : celle de la conscience et celle du code pénal, et, pour type de l'une, je prenais le prêtre, dont le devoir est de s'adresser aux consciences, et qui souvent même remplace celles qui sont muettes et insensibles; pour type de l'autre, je prenais le gendarme, qui repousse le mal par la force. Il faut choisir, disais-je, entre le prêtre et le gendarme! Je vis aussitôt, au mouvement de l'auditoire, que le mot semblait dur. Bon, me dis-je, j'aurai des lettres demain. Elles ne manquèrent pas, quelques-unes spirituelles, d'autres déclamatoires, presque toutes se ressentant de l'agitation qui régnait encore à ce moment dans les esprits; c'était en 1851. Je ne reculai pas, et c'est ainsi que la question du *poul Serrho* ou de la nécessité des croyances surnaturelles fut débattue plus longtemps que je n'avais voulu le faire.

Prenez garde, disais-je aux adversaires du *poul Serrho* ou des croyances surnaturelles, plus il y a de scrupules dans une société, moins il y a besoin de gendarmes, et, par contre, tout ce que vous ôtez à la conscience, vous le donnez à la police. Il faut une règle et un ordre dans une société. Toute la question est de savoir d'où viendra cette règle et cet ordre : de

la conscience ou de la force? Je ne déteste pas le gendarme, je l'estime même fort; mais enfin il représente la force dans la société. Je n'admire pas toujours le prêtre, je puis même le blâmer parfois; mais enfin il représente la conscience dans la société. Il n'y a des églises et des prêtres que parce que l'homme a autre chose qu'un corps, parce qu'il a des idées morales. Il n'y a une force publique et des gendarmes que parce que les idées morales ne suffisent pas à maintenir l'ordre dans la société. Cette distinction entre la conscience et la force, entre la peur du péché et la peur du châtiment, est vieille comme le monde. Quand Démosthènes gourmandait l'indolence des Athéniens, il leur disait aussi qu'il y avait dans ce monde deux nécessités, celle des hommes libres et celle des esclaves : la nécessité des hommes libres, c'est la nécessité de l'honneur, du courage, de l'amour de la patrie. « Obéissez à cette noble et sainte nécessité, disait l'orateur, sans quoi vous obéirez à la nécessité des esclaves, c'est-à-dire à celle des coups et des mauvais traitements; car Philippe vous battra et vous dépouillera comme des esclaves si vous ne vous défendez pas comme des hommes libres. » Ces deux nécessités, celle d'obéir à la conscience et à l'honneur et celle d'obéir à la force, seront toujours dans le monde. Laquelle devons-nous choisir? Prendrons-nous pour règle le scrupule ou le châtiment? Toute la question est là : d'un côté la conscience ou le prêtre, de l'autre la force ou le gendarme.

Deux cités se partagent le monde et ont chacune leurs formes de gouvernement, la cité de Dieu et la

cité des hommes, la cité de l'âme et la cité du corps, la cité qui se gouverne par le scrupule et celle qui se gouverne par la force. Quant à moi, entre ces deux cités, mon choix est fait, quand même devrait dégénérer un jour celle que je choisis. J'aime mieux le gouvernement qui s'adresse à mon âme que celui qui s'adresse à mon corps; j'aime mieux celui qui veut me persuader, dût-il mal me guider, que celui qui me contraint, dût-il bien me conduire. Avec l'un je me sens homme encore, avec l'autre je ne suis qu'un animal apprivoisé.

Ai-je, en parlant ainsi, persuadé mes contradicteurs? Je n'en sais rien; ce dont je suis sûr, c'est que ces libres et familiers entretiens n'ont pas diminué dans mon auditoire le respect de la conscience humaine, le culte de l'ordre moral, le goût du spiritualisme, le penchant vers la religion, et que de cette façon j'ai commenté la profession de foi dans le sens et dans l'esprit même de Rousseau. Je n'ai point prêché la religion, cette autorité ne m'appartenait pas; j'ai montré seulement comment Rousseau s'approchait du christianisme, tantôt le voulant, tantôt ne le voulant pas, et combien il pouvait aider à nous y ramener. Je ne fais point, encore un coup, de Rousseau un apologiste de la foi chrétienne; ce serait une fraude dangereuse, car les dévots qui sur ma parole iraient y chercher de nouveaux motifs de croire y trouveraient des motifs de douter; mais je n'en fais point non plus un ennemi du christianisme : ce serait une plus grave erreur. Prise en son temps, la profession de foi du vicaire savoyard est un événement important dans l'histoire des idées; elle mar-

que la fin du mouvement qui emportait le dix-huitième siècle vers l'impiété et le commencement du retour aux idées religieuses. Prise dans son sens général et sans plus tenir compte de la date, la profession de foi, je l'avoue, donne peu à la foi chrétienne; mais ce peu a ce qu'il faut pour devenir beaucoup, si l'âme qui le reçoit se met en état de le vouloir ; « Mon fils, dit le vicaire en finissant, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. » C'est cette disposition salutaire de croire à Dieu, de souhaiter d'être chrétien et de demander à la foi l'appui nécessaire à la morale, qui inspire la profession de foi, et je ne puis mieux exprimer cette disposition qu'en citant cette phrase de saint Augustin dont Rousseau semble s'être inspiré sans la connaître, tant elle résume exactement, selon moi, les intentions du vicaire savoyard : « *Restat igitur in hac mortali vitâ, non ut homo impleat justitiam cùm voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cujus dono eam possit implere*. Que reste-t-il donc à l'homme ici-bas? Il lui reste non pas d'accomplir la justice, même quand il le veut, mais de se tourner avec une piété humble et suppliante vers celui qui peut lui donner la force de l'accomplir [1]. »

1. Saint Augustin, *ad Simplicium*.

CHAPITRE XII

L'ÉDUCATION DE LA FEMME DANS L'*ÉMILE*

Le corps, l'esprit et l'âme de l'élève de Rousseau sont formés : il est homme; il faut maintenant lui trouver une compagne. Ici vient Sophie, et Rousseau, qui fait plutôt un ouvrage d'éducation qu'un roman, ayant à parler de Sophie ou de la femme, ne manque pas cette occasion de traiter de l'éducation de la femme, comme il a traité de l'éducation de l'homme. Nous devons examiner rapidement quelles sont ses idées sur ce sujet, si souvent traité avant lui et après lui.

Je ne veux pas ici comparer les idées de Rousseau avec celles des différents auteurs qui ont écrit sur l'éducation des filles : ce serait le sujet d'un livre; mais je profiterai de la publication que M. Lavallée a faite des lettres de Madame de Maintenon sur l'éducation pour comparer rapidement les principes de Rousseau sur l'éducation des femmes avec ceux de Madame de Maintenon. Il n'y a pas

assurément dans le monde deux esprits plus différents que Jean-Jacques Rousseau et madame de Maintenon : l'un semble la chimère même ou plutôt le paradoxe, l'autre est la raison même. Cependant ils tiennent l'un à l'autre plus qu'on ne pourrait le croire, car il y a dans madame de Maintenon, en dépit du préjugé public à son égard, un goût de la perfection, et par conséquent du progrès et de l'innovation, qui touche à la chimère, du côté où la chimère touche à l'idéal. C'est une grande erreur de se représenter madame de Maintenon comme un esprit ferme jusqu'à être étroit, méthodique jusqu'à être routinier, qui n'eut jamais ni ardeur, ni enthousiasme, ni engouement, et qui méprisait ou craignait toutes les nouveautés. Madame de Maintenon était un esprit ardent, désireux du bien, croyant à l'empire de la raison [1] ; mais cette ardeur de zèle et ces élans vers le bien étaient réglés à la fois par le bon sens, qui était le propre de son génie, et par la défiance de soi-même qu'inspire le christianisme.

La fondation de Saint-Cyr ne fut pas seulement une grande et magnifique charité inspirée à Louis XIV par madame de Maintenon. Ce fut plus : ce fut une grande innovation. Saint-Cyr, en effet, n'est pas un couvent, c'est un grand établissement consacré à l'éducation laïque des demoiselles nobles, c'est une sécularisation hardie et intelligente de l'éducation

1. « Vous savez, dit-elle dans un de ses *Entretiens*, que j'aime mieux persuader que soumettre, et qu'on me reproche que ma folie est de vouloir faire entendre raison à tout le monde. » (*Entretiens*, édition Lavallée, p. 111.)

des femmes. En fondant Saint-Cyr, madame de Maintenon voulait élever non des religieuses, mais des mères de famille, des femmes destinées à vivre dans le monde; elle avait seulement le projet de les y faire vivre avec plus d'esprit, plus d'instruction et plus de vertu en même temps que n'en comporte le monde. Une fois donc que madame de Maintenon n'a plus à nos yeux cet air sec et dur que la tradition lui a prêté, une fois qu'elle est un peu novatrice, nous pouvons, sans inconvénient et sans inconvenance, comparer ses idées sur l'éducation des filles avec celles de Rousseau.

Madame de Maintenon aussi bien n'est pas le seul novateur de son temps en ce qui touche l'éducation des filles. En 1681, c'est-à-dire cinq ans avant la fondation de Saint-Cyr, Fénelon, dans son traité *De l'éducation des Filles* [1], montrait combien il est important de bien élever les filles. Ne sont-ce pas, dit-il, les femmes qui ruinent ou qui soutiennent les maisons, qui règlent tout le détail des choses domestiques, et qui par conséquent décident de ce qui touche le plus à tout le genre humain? Il faut donc, dans l'intérêt des familles et dans l'intérêt de l'État, « qui n'est que l'assemblage de toutes les familles, » que les femmes soient bien élevées. Suffit-il pour bien élever une fille de la mettre au couvent? Les bons couvents assurément valent mieux que les familles

1. Le traité *de l'éducation des Filles* fut composé en 1681; mais il ne fut publié qu'en 1687, un an après la fondation de Saint Cyr, quand cette fondation venait de mettre en lumière l'importance de l'éducation des filles.

visait madame de Maintenon, c'est-à-dire de rendre les demoiselles de Saint-Cyr « capables de servir Dieu dans les différents états où il lui plaira de les appeler, » par conséquent d'en faire, non des religieuses, mais des chrétiennes mères de famille. Enfin un ouvrage publié en 1687, un an après la fondation de Saint-Cyr, et dédié à madame de Maintenon, l'*Instruction chrétienne pour l'éducation des jeunes filles*, témoigne aussi de l'esprit laïque qui animait tous ceux qui s'occupaient alors de l'éducation des filles, et de la répugnance qu'on avait pour l'instruction des couvents. « Il ne faut pas, dit l'auteur de l'*Instruction chrétienne*, qui préfère, comme Fénelon, l'éducation domestique à l'éducation des cloîtres, il ne faut pas tenir les filles toujours liées et toujours captives, comme on fait en Italie et en Espagne; ce serait les traiter en esclaves et leur donner plus d'envie de goûter du monde, dont on les éloigne si fort... Les mères peuvent faire voir le monde à leurs filles, mais le monde chrétien, le monde civil et poli, afin qu'elles prennent cette bonne grâce, cet air de liberté et de politesse, cet air honnête et civil qui distingue celles qui voient le monde d'avec celles qui ne l'ont jamais vu... Prenez garde, dit encore l'auteur, que les filles ne prennent un air galant et enjoué; mais il est bon qu'elles aient de la bonne grâce, un port dégagé et un maintien naturel qui ne se compose et ne se déconcerte point[1]. »

Assurément nous sommes loin de la sévérité de la vieille éducation, plus loin encore de la vieille igno-

1. *Instruction chrétienne*, etc., p. 156 et 177.

rance, et j'ai recueilli ces divers témoignages pour montrer quel était alors le nouvel esprit qui s'introduisait dans l'éducation des filles. Fénelon, le père La Chaise, l'auteur anonyme de l'*Instruction chrétienne pour l'éducation des filles*, madame de Maintenon, Louis XIV, l'église et la cour pensent de même sur ce point. Il faut instruire les filles, il faut les élever pour la famille et pour le monde, où elles doivent vivre; il faut les tirer de l'ignorance où on les tenait, soit que cette ignorance fût seulement l'effet de la négligence, soit qu'elle fût l'effet d'un système, car cette ignorance est funeste. « Les personnes instruites et occupées à des choses sérieuses, dit Fénelon, n'ont d'ordinaire qu'une curiosité médiocre; ce qu'elles savent leur donne du mépris pour beaucoup de choses qu'elles ignorent.... Au contraire les filles mal instruites et inappliquées ont une imagination toujours errante[1]. » Comme les éducations frivoles ressemblent trait pour trait aux éducations ignorantes, avec la prétention de plus, elles produisent les mêmes effets; elles laissent de même s'égarer l'imagination. Si l'ignorance ne faisait jamais que des ignorantes et la frivolité que des frivoles, il n'y aurait que demi-mal: mais qui sait quelle fausse et fatale éducation peuvent se donner à elles-mêmes ces têtes qu'on laisse vides de toute bonne occupation ? Il suffit d'une lecture mauvaise ou mal entendue pour enivrer ces cervelles vides. Je lisais, il y a déjà plusieurs années, ces paroles tirées des *Mémoires* d'une femme qui, ayant une nature perverse, la pervertit encore par une édu-

1. *De l'éducation des Filles*, ch. II.

cation qui n'était que frivole, et qu'elle rendait romanesque. « J'écrivais, je lisais avec ardeur, dit madame Lafarge ; j'habituais mon intelligence à poétiser les plus minutieux détails de la vie, et je la préservais avec une sollicitude infinie de tout contact vulgaire ou trivial. J'ajoutai à ce tort de parer la réalité, pour la rendre aimable à mon imagination, celui plus grand encore de sentir l'amour du beau, de remplir plus facilement l'excès du devoir que les devoirs mêmes, de préférer en tout l'impossible au possible [1]. » L'affreuse condamnée qui écrivait ces lignes se faisait évidemment et à dessein romanesque et visionnaire pour paraître moins empoisonneuse. Il n'en est pas moins vrai qu'elle explique comment les éducations frivoles se tournent aisément en éducations romanesques, et qu'elle confirme par son dédain de la réalité ce que dit Fénelon de ces filles qui, s'étant nourries des chimères de leur imagination inoccupée, ne veulent pas descendre aux détails du ménage.

Quand Fénelon et madame de Maintenon rejetaient pour les filles l'éducation du cloître, ce n'était pas pour leur donner une éducation d'académie. Aucun des grands esprits du dix-septième siècle n'aime les femmes savantes. Molière les joue en plein théâtre. Madame de Maintenon, avertie par l'expérience, corrige sévèrement à Saint-Cyr l'abus de l'esprit, après en avoir d'abord favorisé le goût. Fénelon craint le bel esprit chez les femmes, et surtout l'application du bel esprit à la théologie. « J'aime bien mieux, dit-il, que votre fille soit instruite des comptes de

1. *Mémoires* de madame Lafarge, t. Ier, p. 154.

votre maître d'hôtel que des disputes des théologiens sur la grâce... Tout est perdu si elle s'entête du bel esprit et si elle se dégoûte des soins domestiques [1]. »

Quelle est donc l'éducation que le dix-septième siècle voulait donner aux femmes? Une éducation conforme à leur vocation dans la vie. Or quelle est cette vocation? quels sont les emplois de la femme dans la famille? « Elle est, dit Fénelon, chargée de l'éducation de ses enfants, des garçons jusqu'à un certain âge, des filles jusqu'à ce qu'elles se marient ou se fassent religieuses, de la conduite des domestiques, de leurs mœurs, de leur service, du détail de la dépense, des moyens de faire tout avec économie et honorablement.... La plupart des femmes négligent l'économie comme un emploi bas qui ne convient qu'à des paysans ou à des fermiers, tout au plus à un maître d'hôtel ou à quelque femme de charge; surtout les femmes nourries dans la mollesse, l'abondance et l'oisiveté, sont indolentes et dédaigneuses pour tout ce détail : elles ne font pas grande différence entre la vie champêtre et celle des sauvages du Canada. Si vous leur parlez de vente de blé, de culture de terres, des différentes natures de revenus, elles croient que vous les voulez réduire à des occupations indignes d'elles. » Qu'on ne pense pas que ce soit seulement par le goût qu'il a des anciens que Fénelon parle ainsi. Les Pères de l'Église prêchent la science du ménage comme faisait Xénophon. Ils ne veulent pas mettre la femme dans le

1. Fénelon, *Lettre à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille*.

cloître, ils ouvrent même volontiers la porte du gynécée; mais ils retiennent la femme dans l'enceinte de ses devoirs domestiques, et ils se gardent bien de la livrer au monde. Les Pères de l'Église, et saint Clément en particulier, dans son *Pédagogue*, se plaisent à répéter contre la femme du monde les railleries et les malédictions de la comédie grecque. « Le soin de leur famille et de leur domestique n'embarrasse guère ces sortes de femmes, dit le *Pédagogue;* elles ne sont attentives qu'à vider la bourse de leurs époux pour satisfaire à leurs folles dépenses. »

Pourquoi transcrire ici toutes ces citations? Est-ce pour prouver la conformité de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne sur l'attachement que la femme doit avoir aux soins de la famille et du ménage? Est-ce par hasard que je trouve que toutes ces maximes d'économie et d'activité domestique seraient fort de mise dans la société de nos jours, si la société de nos jours voulait y donner quelque attention? Est-ce que j'ai la prétention de remettre en honneur la vieille et simple règle de Fénelon, qui veut que les femmes soient élevées d'une manière conforme à leur vocation dans le monde? A Dieu ne plaise! Je suis trop de mon temps pour ignorer que je prêche des convertis, la pire espèce des pécheurs. Notre société ne conteste pas l'excellence des vieilles maximes; seulement elle ne les suit pas, non par présomption ou parce qu'elle préfère des maximes contraires, mais par mollesse et par insouciance. Il y a encore de bonnes mères de famille et de bonnes ménagères; qui en doute? Mais celles-là mêmes élèvent soigneusement leurs filles à faire tout ce qu'elles ne feront plus une fois qu'elles

seront mariées, et à ne pas faire ce qu'elles auront à faire une fois qu'elles auront un ménage et une famille. L'éducation du couvent (je parle des anciens) était mauvaise, parce qu'elle ne préparait pas à la famille. L'éducation du monde ne prépare pas mieux à la famille. Nos filles sont bien heureuses d'avoir beaucoup de bon sens et de finesse : cela les sauve des dangers de l'éducation qu'elles reçoivent. Sans ce bon sens et cette finesse elles pourraient croire qu'elles n'auront jamais autre chose à faire dans le monde qu'à être belles et aimables, ce qui est le charme des honnêtes femmes, mais ce qui ne peut pas être leur occupation.

La prédication de cette grande science de l'économie, que Fénelon veut enseigner aux femmes, a, de nos jours surtout, un grand défaut : elle a l'air de s'opposer au luxe, qui est devenu une maxime d'État. Il faut de nos jours gagner et dépenser beaucoup, et cela au nom même des principes de l'économie politique, fort contraire en cela à l'ancienne économie domestique. Je n'ai rien à dire contre ces nouvelles règles, sinon qu'en transformant les hommes et les familles en grandes machines de circulation pour la richesse, il doit arriver nécessairement que les hommes et les familles, dans ce mouvement de circulation, seront soumis à une instabilité singulière. Je ne dis pas qu'il y ait de nos jours plus de pauvres et moins de riches qu'autrefois; je crois seulement que l'on est plus souvent riche et plus souvent pauvre qu'autrefois, que les familles sont sujettes à plus de révolutions, et que de cette manière, loin que l'instabilité dans l'État soit compensée par la stabilité

dans les familles, les deux instabilités s'ajoutent l'une à l'autre.

L'éducation de Saint-Cyr semble réglée sur le *Traité* de Fénelon, ou du moins c'est le même esprit qui anime l'ouvrage de Fénelon et la grande institution de madame de Maintenon. Comme Fénelon, madame de Maintenon veut que les filles soient élevées pour leur emploi dans le monde. « Faites-leur voir, dit-elle aux dames de Saint-Cyr en leur parlant de leurs élèves, faites-leur voir que la vraie piété est de remplir ses devoirs; qu'elles apprennent celui des femmes, celui des mères, les obligations envers les domestiques[1]... » Elle veut surtout qu'elles soient bien persuadées d'avance que tous ces devoirs de femme, de mère, de ménagère, sont pénibles et durs, afin qu'elles n'aient pas de désappointements et de découragement, quand il les faudra remplir. Les filles s'imaginent souvent qu'avoir un mari et un ménage, c'est avoir dans le mari un serviteur empressé et dans le ménage une occasion de commandement. Il n'en est rien : le mari est souvent bourru ou ennuyé; il faut adoucir le bourru, il faut distraire l'ennuyé. Le ménage est un tracas et une fatigue; il faut sans cesse surveiller, ordonner, réprimander, presser. Le commandement n'est pas une charge qui soit douce dans le monde, pas plus quand il s'agit d'un ménage à conduire que quand il s'agit d'un État à gouverner. Il y faut une attention et une activité perpétuelles. Point de mollesse, point de relâchement. Qu'on ne croie pas que les choses du ménage aillent toutes

1. *Lettres sur l'Education*, p. 94.

seules, et qu'une maison, une fois arrangée, n'ait plus besoin que d'être remontée tous les quinze jours ou tous les mois, comme une bonne horloge. Dans une maison, si bien organisée qu'elle soit, les ressorts étant des hommes, il y a sans cesse à corriger et à remettre en ordre. Les machines humaines ne peuvent jamais être laissées à elles-mêmes. Si donc vous voulez être bien servi, prenez la peine de bien commander. Agissez beaucoup, comme il convient à une maîtresse de ménage, c'est-à-dire agissez en surveillant et en ordonnant. Madame de Maintenon recommande sans cesse à ses filles le *courage;* elle appelle ainsi l'activité domestique. Elle ne veut pas de femmes indolentes et délicates. Que faire de cela dans la famille? Et de même qu'elle recommande le courage, c'est-à-dire l'activité domestique, elle gourmande la lâcheté. « J'appelle lâcheté, ma chère fille, écrit-elle à une maîtresse de classe, cette recherche continuelle des commodités qui ferait établir des machines qui apportassent toutes les choses dont on a besoin, sans étendre le bras pour les aller prendre, cette frayeur des moindres incommodités comme du vent, du froid, de la fumée, de la poussière, des puanteurs, qui fait faire des plaintes et des grimaces comme si tout était perdu;... cette indifférence que ce qu'on a fait soit bien fait, cette peur d'être grondée qui est la seule chose qui occupe;... ces portes et ces fenêtres mal fermées pour ne pas s'en donner la peine;... cette impossibilité de s'acquitter d'une commission exactement, parce qu'on s'en remet sur la première personne qu'on trouve, sans se soucier jamais du fait;... cette impatience de ne pouvoir

jamais attendre en paix..... J'étais en bon train, ma chère fille ; mais je n'ai pu continuer ma lettre. Adieu, je vous donne le bonsoir[1]. »

J'ai copié cette lettre parce qu'elle est pleine du goût du ménage et tout à fait conforme aux maximes de Fénelon sur l'économie domestique. Notez-le bien, l'ordre et la vigilance que madame de Maintenon veut inspirer à ses filles n'est pas l'ordre minutieux du couvent, c'est l'ordre qui convient au ménage et à la vie de famille. Il est curieux de voir avec quel soin madame de Maintenon préserve ses filles de toutes les petitesses d'esprit qui sont fréquentes dans les couvents. Elle ne veut ni fausse modestie ni pruderie ridicule. Elle a de ce côté une liberté d'esprit et une fermeté de bon sens vraiment admirables. « On m'a dit, écrit-elle à madame du Tourp, maîtresse générale des classes en 1694, qu'une des petites fut scandalisée au parloir de ce que son père avait parlé de sa culotte; c'est un mot en usage. Quelles finesses y entendent-elles ? Est-ce l'arrangement des lettres qui fait un mot immodeste? Auront-elles de la peine à entendre les mots de curé, de cupidité, de curieux, etc.? Cela est pitoyable. D'autres ne disent qu'à l'oreille qu'une femme est grosse. Veulent-elles être plus modestes que Notre Seigneur, qui parle de grossesse, d'enfantement, etc.? Une petite demoiselle s'arrêta avec moi quand je voulus lui faire dire combien il y a de sacrements, ne voulant pas nommer le mariage : elle se mit à rire, et me dit qu'on ne le nommait point dans le couvent dont

1. *Lettres sur l'Education*, p. 103.

elle sortait. Quoi! un sacrement institué par Jésus-Christ, qu'il a honoré de sa présence, dont ses apôtres détaillent les obligations, et qu'il faut apprendre à nos filles, ne pourra pas être nommé! Voilà ce qui tourne en ridicule l'éducation des couvents! Il y a bien plus d'immodestie à toutes ces façons-là qu'il n'y en a à parler de ce qui est innocent et dont tous les livres de piété sont remplis. Quand elles auront passé par le mariage, elles verront qu'il n'y a pas de quoi rire. Il faut les accoutumer à en parler très-sérieusement, et même tristement, car je crois que c'est l'état où on éprouve le plus de tribulations, même dans les meilleurs[1]. »

Ce que madame de Maintenon veut surtout qu'on apprenne aux filles, c'est donc ce qu'on appellerait, dans le jargon de nos jours, le sérieux de la vie, et elle a raison, car c'est là en vérité la maîtresse science. Sa maxime favorite est : « Il faut rendre les femmes capables de soutenir tout le bien et tout le mal qu'il plaira à Dieu de leur envoyer. » Point de petites pratiques de dévotion, point de piété mesquine. « Quand une fille instruite dira et pratiquera de perdre vêpres pour tenir compagnie à son mari malade, tout le monde l'approuvera. Quand elles auront pour principe qu'il faut honorer son père et sa mère, quelque mauvais qu'ils soient, on ne se moquera point; quand une fille dira qu'une femme fait mieux de bien élever ses enfants et d'instruire ses domestiques que de passer la matinée à l'église, on s'accommodera très-bien de cette religion ; elle la

1. *Lettres sur l'Education*, p. 126.

fera aimer et respecter. Prêchez sincèrement, ma chère fille, cette dévotion pratiquée selon l'état où Dieu nous a appelés[1]. »

Que deviennent, après ces conseils de sagesse, les reproches de bigoterie que le préjugé fait à madame de Maintenon ? Personne n'a mieux su et n'a mieux dit ce que l'esprit du monde doit emprunter à l'esprit de la religion, et ce que l'esprit de la religion peut recevoir de l'esprit du monde : elle veut que les femmes soient des chrétiennes ; mais elle veut aussi que ces chrétiennes soient des épouses, des mères et des ménagères qui remplissent scrupuleusement tous les devoirs de leur état, sans mollesse et sans indolence, sans petitesse et sans fausse pruderie. En même temps qu'elle élève les filles pour la famille, elle veut aussi les élever pour la bonne compagnie, car le goût de la bonne compagnie et de la conversation aimable et sérieuse, qui en fait le charme, était un des traits particuliers du caractère de madame de Maintenon. Elle voulait même faire de Saint-Cyr une sorte de séminaire de la bonne compagnie, pensant que les jeunes filles nobles qui en auraient pris le goût dans leur éducation le porteraient et le répandraient ensuite partout où elles iraient. De là les soins infinis qu'elle donne à leur éducation ; elle veut qu'elles aient l'esprit poli et non raffiné, instruit et non savant ; elle veut même aussi, Dieu me pardonne, qu'elles aient une belle taille et de bonnes manières. Elle se fâche tout rouge quand elle s'aperçoit que la taille d'une demoiselle se gâte, et cela

1. *Lettres sur l'Education*, p. 311.

faute de lui donner le corset qu'il lui faut. Elle écrit à madame de Berval, maîtresse générale, « qu'il faut donner des *corps* aussi souvent qu'il en est besoin pour conserver la taille. Songez, dit-elle, au tort que vous faites à une fille qui devient bossue par votre faute, et par là hors d'état de trouver ni mari, ni couvent, ni dame qui veuille s'en charger! N'épargnez rien pour leur âme, pour leur santé et pour leur taille. Nourrissez-les durement, accoutumez-les à toutes sortes de fatigues : elles sont pauvres, et apparemment elles le seront toujours ; élevez-les donc dans l'état où il a plu à Dieu de les mettre, mais n'oubliez rien pour sauver leur âme, pour fortifier leur santé et pour conserver leur taille[1]. »

Ces paroles, qui pour nous ont presque l'air d'une plaisanterie, ne sont que l'expression vive et familière du goût que madame de Maintenon avait pour les allures et la contenance de la bonne compagnie. Prenant pareil soin de l'extérieur, elle se gardait bien de négliger l'intérieur. Si la bonne compagnie n'aime pas les bossues, elle aime encore moins les sottes, et les défauts de l'esprit la choquent plus que les défauts du corps; elle peut s'accoutumer aux uns, elle ne peut pas supporter les autres, car ils la détruisent. Que faire donc pour donner aux filles de Saint-Cyr cet esprit à la fois aimable et sérieux qui est le propre de la bonne compagnie? « Il faut, dit admirablement madame de Maintenon, réjouir leur éducation et diversifier leur instruction. » Quelle excellente pédagogie dans ces deux mots! Les édu-

1. *Lettres sur l'Education*, p. 198.

cations tristes et mornes n'ont point de prise sur l'âme; les instructions monotones n'ont point de prise sur l'esprit. Il faut de la gaîté et de l'entrain dans le gouvernement de la jeunesse, afin que la jeunesse, se sentant égayée dans le cercle de la règle, ne soit point tentée de chercher la joie hors du devoir. Il faut aussi de la variété et de la liberté dans l'esprit pour instruire la jeunesse, afin que, la variété des leçons répondant à la diversité des vocations, chaque élève puisse trouver dans l'enseignement du maître ce qui convient à son esprit, et qu'aucune intelligence ne reste stérile.

Nous retrouvons dans Jean-Jacques Rousseau beaucoup des maximes de Fénelon et de madame de Maintenon, et quiconque ne ferait attention qu'aux ressemblances entre le cinquième livre de l'*Émile* et le *Traité* de Fénelon ou les *Lettres* de madame de Maintenon serait tenté de croire à une conformité de principes bien plus grande que celle qui existe au fond. Voyons d'abord ces ressemblances, nous viendrons ensuite aux différences, et nous en expliquerons la cause et la portée.

Comme Fénelon et madame de Maintenon, Rousseau veut que Sophie se « soit appliquée à tous les détails du ménage. Elle entend la cuisine et l'office, elle sait le prix des denrées, elle en connaît les qualités, elle sait fort bien tenir les comptes, elle sert de maître d'hôtel à sa mère. Faite pour être un jour elle-même mère de famille, en gouvernant la maison paternelle elle apprend à gouverner la sienne; elle peut suppléer aux fonctions des domestiques et le fait toujours volontiers. On ne sait jamais bien

commander que ce qu'on sait exécuter soi-même. C'est la raison de sa mère pour l'occuper ainsi[1]. » Ainsi l'économie domestique et ses détails familiers ne déplaisent pas plus à Rousseau qu'à madame de Maintenon, et il n'attache pas moins d'importance qu'elle à voir les filles apprendre les soins du ménage. Il veut aussi qu'elles sachent travailler. « Ce que Sophie sait le mieux, et qu'on lui a fait apprendre avec le plus de soin, ce sont les travaux de son sexe, même ceux dont on ne s'avise point, comme de tailler et coudre ses robes. Il n'y a pas un ouvrage à l'aiguille qu'elle ne sache faire et qu'elle ne fasse avec plaisir; mais le travail qu'elle préfère à tout autre est la dentelle, parce qu'il n'y en a pas un qui donne une attitude plus agréable et où les doigts s'exercent avec plus de grâce et de légèreté[2]. » Ainsi Sophie aime, parmi les travaux de l'aiguille, ceux qui lui seyent le mieux, et Rousseau ne blâme pas cette coquetterie. Les motifs de madame de Maintenon sont fort différents, quand elle veut qu'on enseigne aux filles le goût de l'ouvrage. « Comptez, dit-elle aux dames de Saint-Cyr, que c'est procurer un trésor aux filles que de leur donner le goût de l'ouvrage, car, sans avoir égard à la qualité de pauvres demoiselles qui les mettra peut-être dans la nécessité de travailler pour subsister, je dis que, généralement parlant, rien n'est plus nécessaire aux personnes de notre sexe que d'aimer le travail : il calme les passions, il occupe l'esprit et ne laisse pas

1. *Emile*, livre v.
2. *Ibid.*

le loisir de penser au mal; il fait même passer le temps agréablement. L'oisiveté, au contraire, conduit à toute sorte de maux [1]. » Ici le travail est recommandé et loué pour sa plus grande cause, qui est la nécessité, et pour son plus grand effet, qui est le calme et l'honnêteté qu'il inspire, non point pour son agrément et l'attitude élégante qu'il donne aux jeunes filles. Je ne m'étonne point de cette différence entre les motifs du travail dans Rousseau et dans madame de Maintenon. Nulle part, dans Rousseau, le travail n'est sérieux et sincère. Or, il faut que le travail soit sérieux et obligatoire pour avoir toute sa vertu morale. Si vous y cherchez l'amusement ou une contenance gracieuse, vous l'y trouverez peut-être, parce que le travail a toute sorte de ressources; mais, comme vous l'aurez efféminé à plaisir, n'y comptez plus pour avoir de la force : n'y comptez plus que pour la grâce, et pour une grâce qui aboutira bientôt à l'affectation.

Nous avons vu comment madame de Maintenon à Saint-Cyr gourmandait les filles délicates qui craignaient « la fumée, la poussière, les puanteurs jusqu'à en faire des plaintes et des grimaces, comme si tout était perdu. » Sophie aurait été grondée par madame de Maintenon, car « elle est d'une délicatesse extrême sur la propreté, et cette délicatesse poussée à l'excès est devenue un de ses défauts : elle laisserait plutôt aller tout le dîner par le feu, que de tacher sa manchette; elle n'a jamais voulu de l'inspection du jardin par la même raison. La terre lui

1. *Entretiens sur l'Éducation*, p. 54.

paraît malpropre; sitôt qu'elle voit du fumier, elle croit en sentir l'odeur. » Rousseau blâme bien un peu Sophie de ce défaut; mais son blâme est tout près d'un éloge. Si Sophie est trop délicate sur la cuisine et sur le jardinage, c'est qu'elle est très-propre. Je sais bien pourquoi Rousseau est si indulgent et madame de Maintenon si sévère: les personnages de Rousseau sont des personnages de roman, et jamais héros de roman n'est mort ou n'a souffert de la faim pour un dîner jeté au feu afin de ne point tacher ses manchettes. Cette indifférence sied dans le roman; mais elle n'est point de mise dans les pauvres familles nobles où madame de Maintenon va chercher les filles de Saint-Cyr. Madame de Maintenon a affaire avec la vérité. Il faut donc que ses pauvres filles nobles ne prennent pas dans leur éducation des habitudes de délicatesse qu'elles ne pourront pas garder dans les ménages modestes et économes qu'elles auront à conduire; il faut qu'elles soient décidées à tacher leurs manchettes plutôt qu'à faire jeûner leur famille ; il faut qu'elles sacrifient la bonne grâce et le bel air au devoir.

Rousseau ne veut pas plus que Fénelon et madame de Maintenon d'une éducation solitaire et renfermée qui laisse ignorer le monde. Il veut même que la mère de famille ne se tienne pas trop recluse dans son intérieur; il lui demande de voir le monde, ou plutôt de le faire voir à sa fille. En effet, montrer le monde à sa fille n'est pas du tout la même chose que le chercher pour soi-même. Si la mère va dans le monde pour son propre compte, au lieu seulement d'y accompagner sa fille, l'instruction que peut don-

ner l'usage du monde est perdue : il ne reste plus que l'usage des plaisirs autorisé par le goût de la mère. Comment alors la fille n'aimerait-elle pas le monde? Au lieu de juger ces plaisirs et de voir ce qu'ils valent, au lieu de les prendre pour ce qu'ils sont, comment la fille ne croirait-elle pas qu'ils sont le véritable emploi de la vie des femmes? « Quand je veux qu'une mère introduise sa fille dans le monde, dit Rousseau, c'est en supposant qu'elle le lui fera voir tel qu'il est... Mères, dit-il encore, donnez à vos filles un sens droit et une âme honnête, puis ne leur cachez rien de ce qu'un œil chaste peut regarder : les bals, les festins, les jeux, même le théâtre, tout ce qui, mal vu, fait le charme d'une imprudente jeunesse, peut être offert sans risque à des yeux sains. Mieux elles verront ces bruyants plaisirs, plus tôt elles en seront dégoûtées[1]. »

Fénelon et madame de Maintenon ne vont pas si loin ; ils se bornent à préférer l'éducation de la famille à celle du couvent, afin que les filles soient mieux préparées à la vie qu'elles doivent mener. Il n'y a pas encore cependant sur ce point de différence notable entre leurs principes et ceux de Rousseau. Voulant, comme Rousseau, que la femme soit élevée pour vivre dans le monde et non dans le cloître, il est naturel qu'ils permettent aux filles la connaissance des plaisirs du monde, ne serait-ce que pour qu'elles n'en aient pas un trop grand étonnement après le mariage. Il est naturel aussi, comme les plaisirs du monde sont ce que les fait l'intention

1. *Emile*, livre V.

de ceux qui les prennent, et qu'à cause de cela les plaisirs ont une portée et un effet différents selon les temps et surtout selon la compagnie, il est naturel aussi que l'interdiction du bal et des spectacles soit plus ou moins sévère. L'usage du monde l'intention de la mère, sont les motifs qui rendent la fréquentation du bal et du théâtre innocente ou dangereuse selon les temps ou selon les gens. Aussi, quoique Rousseau comprenne les bals, les festins et les spectacles dans ce qu'il appelle le monde, et que Fénelon et madame de Maintenon ne semblent comprendre par ce mot que la famille, cependant, comme c'est la famille *où le monde aborde*[1], je trouve que sur ce point il y a encore une sorte de ressemblance entre les maximes de Rousseau et celles de Fénelon et de madame de Maintenon ; mais cette ressemblance n'est qu'extérieure, et plus j'analyse cette conformité de préceptes, plus je vois percer la différence essentielle de principes et de méthode, de but et de route. C'est cette différence qu'il est temps de signaler.

Rousseau passe pour un philosophe sauvage et dur, et il a pris quelquefois ce rôle par calcul ou par caprice. Néanmoins, dans le cinquième livre de l'*Émile* et dans tout ce qui touche à l'éducation de la femme, si vous ôtez çà et là quelques boutades de mauvaise humeur, Rousseau est de beaucoup moins sévère et en même temps beaucoup moins élevé que Fénelon et madame de Maintenon. « La femme, dit Rousseau, est faite spécialement pour plaire à

1. Fénelon, *Lettre à une dame sur l'Education.*

l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe : son mérite est dans sa puissance; il plaît par cela seul qu'il est fort. Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens, mais c'est celle de la nature, antérieure à l'amour même[1].»

Que veulent dire ces étranges paroles qui nous font sortir de la société pour nous transporter dans cet état de nature où Rousseau veut toujours trouver le type véritable de l'homme, et où il ne trouve jamais que son image dégradée ou incomplète? Quelle est cette histoire naturelle substituée à l'histoire morale? Ici l'homme s'appelle le mâle, et la femme la femelle. Ici la nature, comme le dit Rousseau, précède l'amour ou l'opprime; mais quelle est donc cette nature antérieure à l'amour? Est-ce que l'amour n'est pas dans la nature même de l'homme? Est-ce que Dieu ne l'a pas fait aimant comme il l'a fait fort? Est-ce qu'il ne lui a pas donné les sens de l'âme et non pas seulement ceux du corps? Est-ce qu'il n'a pas voulu qu'il aimât et qu'il fût aimé, c'est-à-dire qu'il choisît et qu'il fût choisi? Il y a dans l'homme l'être brutal et l'être moral, mais l'un n'a pas précédé l'autre, et l'être moral doit dominer l'être brutal. Quand c'est le contraire, je ne reconnais plus l'homme : c'est la violence du sauvage dégradé, la frénésie du libertin, ou l'emportement du soldat un jour d'assaut; ce n'est plus l'homme.

Je sais bien que Rousseau, pour relever la femme telle qu'il la prend dans cette histoire naturelle qu'il invente, lui donne la pudeur dont il fait une qualité

1. *Emile*, livre V. — *Sophie, ou la Femme.*

naturelle. « Dieu, dit-il, a donné la raison à l'homme pour gouverner ses passions; il a donné à la femme la pudeur pour contenir ses désirs. » Je consens à ce que la pudeur soit naturelle à la femme, mais elle est naturelle à la portion morale de son être. La pudeur est une qualité de l'âme, ce n'est pas seulement un instinct, et précisément parce que la pudeur n'est pas un instinct, mais une qualité morale, elle peut d'une part se perdre, comme peuvent se perdre toutes nos bonnes qualités; d'une autre part, elle peut s'augmenter et se perfectionner par les aspirations d'une conscience ou d'une loi plus délicate, comme a fait la pudeur chrétienne. Je sais bien que Rousseau n'étudie la pudeur physique que pour arriver à la pudeur morale; mais quel horrible chemin il a fait, et de plus inutile! car comment distinguer la pudeur physique de la pudeur morale? Comment dire ce qui est de l'une et ce qui est de l'autre, puisque, la pudeur étant la qualité essentielle de l'âme des femmes, il est naturel que l'âme imprime au corps les mouvements de la pudeur qu'elle ressent? La pudeur du corps est le signe et l'effet de la pudeur de l'âme; c'est pour cela qu'elle est belle et gracieuse.

Rousseau fait aussi un instinct naturel du charme que la femme exerce sur l'homme, au lieu d'en faire une des qualités de son âme et de la nôtre. « C'est, dit-il, une troisième conséquence de la constitution des sexes que le plus fort soit le maître en apparence, et dépende en effet du plus faible. » Et comme le philosophe craint avec raison que cette force qui cède l'empire à la faiblesse ne dénote clairement que

nous sommes sortis ici, quoi qu'il en dise, de l'histoire naturelle pour entrer dans l'histoire morale, c'est-à-dire dans l'étude des rapports délicats et charmants que l'âme de la femme a avec l'âme de l'homme, Rousseau se hâte d'ajouter que si le fort dépend en effet du plus faible, « ce n'est point par un frivole usage de galanterie, ni par une orgueilleuse générosité de protecteur, mais par une invariable loi de la nature. » Il explique alors, en termes dont je ne puis répéter que les meilleurs, que l'homme, dans sa victoire, a besoin de douter « si c'est la faiblesse qui cède à la force ou si c'est la volonté qui se rend. » Or, je le demande, à quoi tient ce doute qui est si doux à l'homme, sinon à la nature même de son âme ? Ce doute-là ne fait rien du tout au corps, tant partout la nature morale reparaît dans l'homme et dans la femme ! Aussi je ne comprends pas bien comment Rousseau fait si grand fi, dans cet endroit, *des frivoles usages de la galanterie*, puisqu'il explique en même temps comment l'homme, même dans l'histoire naturelle, aime mieux solliciter que se battre et obtenir que vaincre. C'est là de la galanterie, celle des forêts peut-être, mais qui, sauf les formes et le costume, ressemble trait pour trait à la galanterie des salons.

En prenant la femme dans ce prétendu état de nature qu'il a supposé, Rousseau lui a ôté l'égalité qu'elle peut avoir en face de l'homme. C'est par l'âme, en effet, que la femme est l'égale de l'homme ; par le corps, elle lui est inférieure, puisqu'elle est moins forte ; et c'est là, pour le dire en passant, ce qui rend l'état de nature tout à fait chimérique et tristement chimérique : il ne connaît dans l'homme

que l'être brutal; il oublie l'être moral. Or, encore un coup, la nature de l'homme étant double, n'en prendre que la moitié, c'est la défigurer étrangement. De plus ici, c'est nier l'égalité de la femme, qui ne se soutient devant l'homme que par les prises qu'elle a sur son âme. Cela est si vrai que le plus ou moins de dignité de la femme dans la société dépend du plus ou moins de culture de l'homme. Chez les sauvages, la femme est esclave; dans les classes grossières, elle est maltraitée; dans les classes élevées, elle est honorée. Rousseau, qui a pris la femme dans l'état de nature, et par conséquent dans un état d'infériorité, essaye de lui rendre son rang en lui attribuant je ne sais combien de facultés physiques qu'il transforme peu à peu en qualités morales, la pudeur comme frein contre elle-même, le charme et la grâce comme garantie et comme ascendant envers l'homme; mais l'effort et l'embarras du paradoxe se sentent dans cette reconstruction qu'il fait de la femme, après avoir commencé par la détruire en supprimant dans l'homme la nature morale.

Fénelon et madame de Maintenon sont bien plus à leur aise pour conserver à la femme son égalité en face de l'homme : ils commencent en effet par ne pas la lui ôter; ils ne font point d'histoire naturelle, ils prennent la femme avec sa nature morale, en face de la nature morale de l'homme, et ce qu'ils ajoutent des idées chrétiennes à ces idées d'égalité morale ne fait qu'ajouter encore à l'égalité de la femme, car les femmes sont nos sœurs en Jésus-Christ, qui les a, comme nous, rachetées de son sang et destinées à la vie éternelle. L'égalité de la femme a toujours été

une vérité de l'ordre moral; dans le christianisme, cette vérité est de plus un droit consacré par l'histoire de l'Église. Les femmes n'ont pas eu moins de martyres que les hommes, et le ciel n'a pas moins de saints que de saintes, parce que la société des bienheureux est la plus parfaite expression de la société humaine.

Chose singulière, et qui n'est pas cependant tout à fait inattendue pour le moraliste : en partant de l'histoire naturelle et de ce que j'appelle la brutalité, Rousseau arrive à la frivolité de la femme du monde, tandis que Fénelon et madame de Maintenon, en prenant la femme selon la véritable nature humaine, et en y ajoutant la loi chrétienne, arrivent à la gravité douce et pure de la mère de famille. Comment se fait, chez Rousseau, la métamorphose de la femme naturelle en la femme du monde? Rousseau ne trouve dans la femme naturelle qu'une seule chose, le don de plaire. La femme est faite pour plaire à l'homme; voilà, selon Rousseau, sa véritable vocation, et les conséquences qu'il fait sortir de cette vocation unique sont curieuses à signaler, moins encore pour leurs effets qu'à cause de leur principe et de leur influence. Expliquons notre pensée par une citation. « La première et la plus importante qualité d'une femme, dit Rousseau, est la douceur : faite pour obéir à un être aussi imparfait que l'homme, souvent si plein de vices, et toujours si plein de défauts, elle doit apprendre de bonne heure à souffrir, même l'injustice, et à supporter les torts d'un mari sans se plaindre....... L'aigreur et l'opiniâtreté des femmes ne font jamais qu'augmenter leurs maux et

les mauvais procédés des maris. Ils sentent que ce n'est pas avec ces armes-là qu'elles doivent les vaincre. Le ciel ne les fit point insinuantes et persuasives pour devenir acariâtres; il ne les fit point faibles pour être impérieuses; il ne leur donna point une voix si douce pour dire des injures; il ne leur fit point des traits si délicats pour les défigurer par la colère[1]. » A Dieu ne plaise que je critique de pareils préceptes! Ils sont excellents, et la loi chrétienne elle-même n'en donnerait pas d'autres, mais elle les donnerait autrement. D'où vient en effet que Rousseau exhorte les femmes à la douceur et les dissuade de l'aigreur et de la querelle? C'est que de cette manière elles manquent à leur vocation naturelle, qui est de plaire, et voilà pourquoi Rousseau leur rappelle en termes si galants tous les moyens qu'elles ont de plaire, cette parole insinuante, cette douce voix et ces traits gracieux et délicats. Oui, la femme doit plaire, qui en doute? Mais ce don de plaire qu'elle tient de la nature n'est pas, quoi qu'en dise Rousseau, sa seule et véritable vocation. Dans l'état de nature et à Constantinople, dans le sérail, il est possible que la vocation de la femme soit seulement de plaire; mais cette vocation même fait son esclavage. Le don de plaire à l'homme est un des moyens que Dieu a donnés à la femme pour remplir sa vocation; ce n'est pas sa vocation même: la chose est fort différente. La vocation de la femme, à prendre la véritable nature humaine et la loi de Dieu, est d'être la compagne de l'homme dans la

1. *Emile*, livre v.

bonne et dans la mauvaise fortune, de l'aider à supporter les maux attachés à la vie humaine et d'être la mère de ses enfants. En tout cela, elle doit plaire; ce don est un des moyens de l'union de l'homme et de la femme; il n'en est point le principe et la cause, qui est plus haut. Il n'est pas bon que l'homme soit seul; voilà pourquoi Dieu lui a donné une compagne qui lui plaît, parce que Dieu met volontiers le beau dans le bon, et la grâce près de la vertu, quand il veut créer quelque chose de grand et de durable.

Rousseau, qui prescrit la douceur aux femmes afin qu'elles plaisent toujours, ne leur défend pas d'être un peu coquettes, et cela encore afin de plaire. J'ai même tort de dire qu'il ne défend pas la coquetterie, il la recommande. « Une sorte de coquetterie est permise aux filles à marier. » Et ailleurs : « Je soutiens qu'en tenant la coquetterie dans ses limites, on la rend modeste et vraie, on en fait une loi de l'honnêteté[1]. » Moraliste ordinairement sévère et même un peu bourru, voilà Rousseau devenu bien indulgent. Ne vous en étonnez pas, il faut que la femme plaise; c'est là sa vocation, c'est là le principe unique du rang qu'elle tient dans ce monde. Qu'elle se garde bien surtout, voulant plaire, de prendre trop au sérieux ses devoirs de mère de famille et de ménagère ou ses devoirs de chrétienne! « A force d'outrer tous les devoirs, dit Rousseau, le christianisme les rend impraticables et vains; à force d'interdire aux femmes le chant, la danse et tous les amusements du monde, il les rend maussades, grondeuses, insup-

1. *Emile*, livre v.

portables dans leurs maisons... On a tant fait pour empêcher les femmes d'être aimables, qu'on a rendu les maris indifférents. Cela ne devrait pas être, j'entends fort bien; mais, moi, je dis que cela devait être, puisqu'enfin les chrétiens sont hommes. Pour moi, je voudrais qu'une jeune Anglaise cultivât avec autant de soin les talents agréables pour plaire au mari qu'elle aura, qu'une jeune Albanaise les cultive pour le harem d'Ispahan[1]. » Quelle étrange boutade, qui aboutit pour conclusion à la femme du sérail ou à la femme du monde, en laissant de côté la mère de famille! Mais regardez au fond de cette boutade. Il y a là encore l'idée que la femme n'est faite que pour plaire à l'homme, et qu'elle n'a pas d'autre raison d'être ici-bas: raison insolente et fausse. Cette obligation de plaire aux hommes dont Rousseau fait le fondement de la condition des femmes, comment ne voit-il pas qu'elles peuvent l'accomplir de diverses manières, et que la manière qu'il indique est la plus frivole et la plus trompeuse? On dirait, à l'entendre, que la femme ne peut plaire à son mari que par sa beauté ou par ses talents, par son chant ou par sa danse. Elle peut plaire aussi par là, mais je la plains si elle ne plaît que par là. Je ne veux point opposer ici à Rousseau les préceptes des docteurs chrétiens, il les tient pour suspects quand il s'agit de l'art de plaire: je lui oppose les conseils d'une femme du monde, de madame de Lambert, qui enseignait à sa fille, non pas la sagesse chrétienne, mais l'art de se conduire dans le monde, et qui lui

1. *Emile*, livre v.

disait : « Il ne faut pas négliger les talents ou les agréments, puisque les femmes sont destinées à plaire ; mais il faut bien plus penser à se donner un mérite solide qu'à s'occuper de choses frivoles. Rien n'est plus court que le règne de la beauté ; rien n'est plus triste que la suite de la vie des femmes qui n'ont su qu'être belles... Les grâces sans mérite ne plaisent pas longtemps, et le mérite sans grâces peut se faire estimer sans toucher. Il faut donc que les femmes aient un mérite aimable, et qu'elles joignent les grâces aux vertus[1]. »

Voilà la femme du monde, non pas du monde frivole ou voluptueux que Rousseau semble avoir en vue, mais du monde à la fois élégant et honnête, où les bonnes qualités de la femme ne sont pas moins de mise que ses grâces ou ses talents. Je ne suis pas de ceux qui croient que le ménage n'a pas besoin de grâces et d'agréments : c'est un superflu très-nécessaire, et j'ajoute très-naturel entre personnes qui s'aiment ; mais le ménage a besoin aussi des vertus de la femme. Le ménage n'est pas une fête perpétuelle : il est de la vie humaine, par conséquent il a ses malheurs et ses chagrins. Comment la femme, dans ces jours de tristesse, consolera-t-elle son mari ? Est-ce par ses talents ou par ses vertus, et surtout par les vertus qui sont propres à la femme, la douceur affectueuse, la résignation sans indifférence, l'intelligence des plaies de l'âme et de leurs remèdes ? La danse et la musique ne sont pas de tous les jours

1. *Avis d'une mère à sa fille*, par madame la marquise de Lambert, p. 23 et 24.

et surtout de tous les moments de l'âme, l'homme ne demande pas toujours à la femme de lui plaire : il lui demande souvent aussi de le soutenir et de le calmer; cette assistance, c'est à l'âme de la femme, à ses bonnes qualités qu'il la demande, et non à ses talents. Chagrins et plaisirs, consolations et jouissances, que de choses dans le ménage qui viennent de l'âme et qui ne dépendent que d'elle! Les premiers sourires d'un enfant, ses premiers bégaiements, ses premiers pas sous l'œil enchanté de la mère, valent pour un père de famille toutes les musiques et toutes les danses du monde. Le ménage n'est ni le salon ni le sérail, et dans les singulières paroles que j'ai citées, Rousseau en vérité ne semble avoir songé qu'à la femme du monde ou du sérail. D'où vient à Rousseau cet oubli soudain de la douceur du ménage, lui qui en a si bien vanté le charme et la dignité? d'où cela lui vient-il, sinon de ce principe qu'il met en tête de ses préceptes sur l'éducation de la femme : que la femme est faite pour plaire? Ne nous y trompons pas, si la femme n'a que cette vocation frivole et misérable, le sérail et le salon ont raison contre le ménage; mais alors aussi, en recommandant aux femmes de plaire, Rousseau devait leur recommander de ne pas vieillir.

Je viens de montrer jusqu'où un faux principe pouvait conduire Rousseau; mais on sait comment l'auteur d'*Emile* sait habilement se sauver du paradoxe par l'inconséquence. Le paradoxe chez lui n'est qu'une enseigne faite pour attirer le public blasé et curieux. Une fois le public attiré, Rousseau se hâte de revenir à la raison, en tâchant d'y conduire avec

lui son public. Je trouve ici une application curieuse de ce procédé. Voulant prendre la femme dans l'état de nature et ne lui reconnaissant d'autre vocation que celle de plaire, il a bientôt vu où le conduirait son principe et quelle femme il aurait. Aussi, pour échapper à cette fatale conséquence, il a donné à la femme, même dans l'état de nature, la pudeur, en tâchant, il est vrai, de faire de la pudeur un instinct physique plutôt qu'une bonne qualité morale. Seulement, comme il importe peu aux bons sentiments de savoir à quel titre ils entrent dans l'âme humaine, et qu'une fois entrés, ils font leur effet salutaire, Rousseau, à l'aide de cette bonne qualité morale qu'il avait introduite comme par contrebande dans sa femme naturelle, Rousseau a pu reconstruire peu à peu la femme; il avait une base. Il trouvait encore un autre avantage à donner la pudeur à la femme, l'avantage de contredire la plupart des philosophes de son siècle, qui traitaient la pudeur de convention et d'habitude sociale. « Je vois, dit-il, où tendent les maximes de la philosophie moderne en tournant en dérision la pudeur du sexe et sa fausseté prétendue, et je vois que l'effet de cette philosophie serait d'ôter aux femmes de notre siècle le peu d'honneur qui leur est resté. »

Si la femme a la pudeur, nous pouvons être tranquilles, elle restera femme, et elle visera à être une honnête femme, non pas à être un honnête homme, ce qui est la plus insupportable et la plus odieuse prétention dans une femme. « Dans le mépris des vertus de son sexe, Ninon de Lenclos, dit Rousseau, avait conservé, dit-on, celles du nôtre. On vante sa

franchise, sa droiture, la sûreté de son commerce, sa fidélité dans l'amitié; enfin, pour achever le tableau de sa gloire, on dit qu'elle s'était faite homme. A la bonne heure; mais, avec toute sa haute réputation, je n'aurais pas plus voulu de cet homme-là pour mon ami que pour ma maîtresse. » Et Rousseau ajoute en note : « Je sais que les femmes qui ont ouvertement pris leur parti sur un certain point prétendent bien se faire valoir de cette franchise, et jurent qu'à cela près il n'y a rien d'estimable qu'on ne trouve en elles; mais je sais bien aussi qu'elles n'ont jamais persuadé cela qu'à des sots. Le plus grand frein de leur sexe ôté, que reste-t-il qui les retienne? Et de quel honneur feront-elles cas après avoir renoncé à celui qui leur est propre? Ayant mis une fois leurs passions à l'aise, elles n'ont plus aucun intérêt d'y résister; *nec fœmina, amissâ pudicitiâ, alia abnuerit.* Jamais auteur connut-il mieux le cœur humain dans les deux sexes que celui qui a dit cela [1]? » Voyez comme ici nous retrouvons Rousseau et ce bon sens admirable qu'il montrait, comme tous les grands écrivains, aussitôt qu'il avait rompu avec le paradoxe. Oui, c'est un des mystères les plus curieux et les plus sacrés du cœur humain que ce soit toujours le plus délicat de nos scrupules qui soit le plus puissant à protéger et à garder tous les autres. Qu'est-ce que la pudeur chez les femmes et l'honneur chez les hommes? Quel est cet instinct de l'âme (car, n'en déplaise à Rousseau, il faut mettre la pudeur dans l'âme), à la fois si timide et si fort, qu'un rien effarouche et que rien ne

1. *Emile*, livre v.

peut vaincre, qui fait la rougeur de la jeune fille et qui fait aussi le courage des vierges martyres? Quel est ce sentiment dans l'âme de l'homme qui s'appelle l'honneur et qui veille avec inquiétude sur nos actions, sur nos paroles, sur celles qu'on nous adresse, sur les regards mêmes qu'on tourne vers nous? Quel est ce sentiment si vulnérable et si invincible? Quelle est enfin la mystérieuse alliance de ces deux sentiments, la pudeur dans la femme et l'honneur dans l'homme, puisqu'il n'y a pas de femme qui veuille d'un homme sans honneur, ni d'homme qui veuille d'une femme sans pudeur, et puisque même, par une confiance où le raisonnement n'entre pour rien, l'homme confie son honneur à la pudeur de la femme et l'en fait gardienne, avec cette singulière obligation, que si la gardienne trahit le dépôt, elle a le crime, mais que l'homme a la honte, et que dans le code de l'honneur la honte est presque pire que le crime? Pourquoi en même temps ces vertus délicates et ombrageuses sont-elles, dans l'homme et dans la femme, le plus fort rempart de toutes les autres? Pourquoi Dieu a-t-il voulu que nos devoirs, ceux que la raison justifie et que la loi prescrit, soient sous la surveillance et la protection de deux scrupules si vifs et si soudains, qu'ils semblent avoir la promptitude irrésistible de l'instinct? Le devoir ne se suffit-il pas à lui-même? Oui, dans les âmes d'élite, où la conscience est toujours éveillée; mais dans les âmes ordinaires, il faut en face des passions des sentinelles toujours vigilantes, toujours armées, aussi prêtes à la résistance que les passions sont prêtes à l'attaque. La loi, la raison, le devoir, sont une excellente garnison qui

a besoin d'être avertie. C'est la pudeur et l'honneur qui sont chargés de donner l'alarme, et c'est pour cela que Dieu leur a donné l'ouïe, la vue et le toucher si sensibles, non pour le dehors seulement, mais pour le dedans. Estimons donc ces vertus délicates et tenons-les pour les plus sûres. De même que nous faisons cas de la sensibilité, parce qu'elle nous fait sentir le bien et le mal dans le monde physique et nous avertit de chercher l'un et de fuir l'autre, de même, et à plus forte raison, devons-nous faire cas de ces qualités délicates qui, dans le monde moral, nous avertissent, avant la raison, du bien et du mal, et nous font rechercher l'un et éviter l'autre. Gardons-nous de l'indifférence dans les sentiments et du cynisme dans les paroles, de tout ce qui émousse cette sensibilité morale dont les deux plus beaux attributs sont la pudeur et l'honneur. La femme qui reste chaste et honnête est toujours capable de toutes les vertus de son sexe, et il a suffi à Rousseau de conserver la pudeur à la femme pour lui rendre, à l'aide de cette seule qualité, sa véritable vocation. Cette seule idée juste a compensé tous ses paradoxes, de même que, dans la femme qu'il refaisait, cette seule vertu a compensé et rétabli toutes les autres.

Nous avons vu comment Rousseau traite de l'éducation de la femme en général. Voyons maintenant comment il peint Sophie et la met en scène. Ici nous touchons au roman qui est contenu dans l'*Emile*.

Ce n'est point à Paris ni dans une grande ville qu'Émile doit trouver Sophie, c'est à la campagne : non que Sophie soit une bergère d'idylle ou une paysanne, elle m'a bien l'air d'être une fille de châ-

teau, comme Émile est aussi un jeune gentilhomme; mais elle a été, comme Émile, élevée à la campagne, loin de Paris. Les amours d'Émile et de Sophie doivent être, tels que Rousseau les conçoit et les annonce, des amours ingénus et qui se rapprochent de la pastorale, sauf la condition des personnages. Il n'en est rien malheureusement, et ces amours, encadrés plus ou moins à propos dans un traité d'éducation, sont, d'une part, guindés comme des exemples, et d'autre part ils manquent de pureté et de délicatesse, ce qui est le défaut de tous les amours de Rousseau, soit dans ses romans, soit dans ses *Confessions*[1]. Émile et Sophie ne s'aiment pas pour leur propre compte, si je puis ainsi dire; ils s'aiment pour servir d'exemples et de leçons; ils ne vivent pas, ils enseignent à vivre. A chaque scène, il me semble les entendre dire aux spectateurs qu'ils ont et qu'ils savent avoir, non pas : voilà comme nous nous aimons, mais : voilà comme on doit aimer. Cette perpétuelle admonestation ôte à l'amour d'Émile et de Sophie une grande partie de son charme. Comme les scènes qu'invente Rousseau doivent toujours avoir un sens instructif, elles ont aussi quelque chose de gauche; la préparation s'y fait sentir. Ainsi, comme Rousseau

1. « Avec le tempérament d'une Italienne et la sensibilité d'une Anglaise, Sophie a pour contenir son cœur et ses sens la fierté d'une Espagnole. » Tous ces mots me répugnent. L'antiquité est plus chaste, même quand elle dit :

In me tota ruens Venus
Cyprum deseruit.

(Horace, liv. Ier.)

fait apprendre à Émile le métier de menuisier, Sophie vient avec sa mère voir Émile travaillant dans l'atelier. « Émile les voit, jette ses outils et s'élance avec un cri de joie. Après s'être livré à ses premiers transports, il les fait asseoir et reprend son travail; mais Sophie ne peut rester assise : elle se lève avec vivacité, parcourt l'atelier, examine les outils, touche le poli des planches, ramasse des copeaux par terre, regarde à nos mains et dit qu'elle aime ce métier, parce qu'il est propre. La folâtre essaye même d'imiter Émile; de sa blanche et débile main, elle pousse un rabot sur la planche : le rabot glisse et ne mord point. Je crois voir l'Amour dans les airs rire et battre des ailes; je crois l'entendre pousser des cris d'allégresse et dire : Hercule est vengé[1] ! »

Est-ce là une scène d'atelier ou d'opéra? Vous jouez, Sophie, en prenant ce lourd rabot, qui n'est pas fait pour votre main; mais Émile joue aussi en le prenant. Seulement son jeu est plus grave que le vôtre, sans être plus sérieux, car il est menuisier, non point par nécessité, mais par système d'éducation. Que le précepteur ne s'adresse point à Sophie d'un ton emphatique, qu'il ne lui dise point : « Femme, honore ton chef! c'est lui qui travaille pour toi, qui te gagne ton pain, qui te nourrit : voilà l'homme[2]. » Non! ce n'est point là l'homme, c'est l'acteur; non, ce n'est point là l'ouvrier travaillant pour sa femme et ses enfants et qui par là sanctifie sa sueur. Ce n'est point non plus la femme entrant dans l'atelier et en-

1. *Emile*, livre v.
2. *Ibid.*

courageant l'homme au travail par sa gaîté et par ses grâces. Il y a, j'en suis persuadé, de douces et gracieuses idylles dans l'atelier et dans le ménage des jeunes et bons ouvriers, et nulle part le travail, si nécessaire qu'il soit, n'ôte à l'âme humaine, quand elle est honnête, la grâce et la joie qui sont en elle; mais l'atelier de Rousseau est un atelier de comédie, et voilà pourquoi il y met sans scrupule l'Amour dans les airs qui rit et qui croit Hercule vengé d'avoir filé pour Omphale, parce qu'il voit Sophie raboter pour Émile.

Comme dans ce roman d'Émile et Sophie rien n'est laissé à l'ordre naturel des choses et des sentiments, quand les deux amants s'aiment bien et au moment où Sophie consent à épouser Émile, les deux amants se séparent, et Émile va voyager pendant deux ans avec son précepteur. Pourquoi cela? Parce qu'Émile et Sophie sont encore trop jeunes, selon Rousseau, pour se marier : l'un a vingt-deux ans, et l'autre dix-huit. Mais pourquoi, s'ils doivent se séparer pour deux ans, avoir pris tant de soins pour les faire amoureux l'un de l'autre? Parce qu'il faut qu'Émile ait dans le cœur un bon et vif amour qui le préserve du désordre. J'entends : le précepteur a réponse à tout; mais le roman souffre de cet assujettissement au précepteur : il est froid et guindé. Au bout de deux ans, Émile revient, toujours fidèle et toujours amoureux. Il épouse Sophie, et à ce coup j'espère que le précepteur va se retirer. « Puis notre jeune gentilhomme est près de se marier, dit Locke à la fin de son *Traité de l'Education des enfants*, il est temps de le laisser auprès de sa maîtresse. » Rousseau n'est point

de cet avis. Il règle et gouverne les deux amants le jour même de leur mariage, il se fait le directeur et le casuiste de leur lit nuptial, et le philosophe qui a fait un si bel éloge de la pudeur la fait fuir par ses conseils de l'asile même qui a le plus besoin de s'en honorer, et tout cela pour y introduire je ne sais quelle sagesse ou quelle hygiène indécente.

Je ne puis pas, puisque je parle du roman qui est dans l'*Emile*, oublier tout à fait le sixième livre que Rousseau a ajouté sous le titre d'*Emile et Sophie*, qui n'est que l'esquisse d'un long roman qu'il n'a pas achevé, et que, pour ma part, je ne regrette point. Qu'est-ce que voulait montrer Rousseau dans ce long et triste récit des malheurs qui viennent accabler Émile? Voulait-il prouver que l'homme qui a reçu une bonne et forte éducation peut supporter les caprices de l'adversité, que la félicité de l'homme n'est point dans les choses et dans les événements extérieurs, mais dans son âme même; que, comme le dit Mentor dans *Télémaque*, « le plus libre de tous les hommes est celui qui peut être libre dans l'esclavage même..., qui, dégagé de toute crainte et de tout désir, n'est soumis qu'aux dieux et à sa raison; » qu'étant élevé à être homme, Émile saurait l'être en tout et toujours? Je reconnais avec Rousseau que le malheur est la grande épreuve de l'homme, et que, voulant savoir si Émile a été bien élevé, il faut voir comment il sait supporter l'adversité. Tout cela est vrai; je ne puis cependant pas m'accoutumer au genre d'infortune d'Émile. Une femme d'esprit disait que les pires malheurs ne sont pas les grands, mais les vilains malheurs, ceux qui, si vous êtes général

d'armée, vous donnent l'air d'un traître; ceux qui, si vous êtes marié et père de famille, font retomber sur vous les fautes de votre femme ou les égarements de vos fils; ceux enfin qui jettent l'âme non pas seulement dans la tristesse, mais dans l'amertume. Ce sont là les malheurs que Rousseau rassemble à plaisir sur la tête d'Émile. Émile et Sophie sont venus à Paris, et ils se sont laissé pervertir par les mœurs du temps. « Tous mes attachements s'étaient relâchés, dit Émile à son maître en lui racontant ses malheurs; toutes mes affections s'étaient attiédies; j'avais mis un jargon de sentiments et de morale à la place de la réalité. J'étais un homme galant sans tendresse, un stoïcien sans vertus, un sage occupé de folies; je n'avais plus de votre Émile que votre nom et quelques discours. » Quant à Sophie, « changement cent fois plus inconcevable! comment celle qui faisait la gloire et le bonheur de ma vie en fit-elle la honte et le désespoir? » Je ne demande assurément pas aux héros de roman d'être toujours heureux et toujours vertueux, ils ne seraient plus hommes; mais j'ai droit de demander à Émile et à Sophie plus qu'aux autres hommes : A quoi bon en effet avoir été élevés comme ils l'ont été, s'ils doivent faillir comme tout le monde? A quoi bon avoir une éducation d'exception pour aboutir à une destinée de lieu commun? Mais, dit Rousseau, ils savent supporter leurs malheurs, ils savent se repentir de leurs fautes; c'est là leur supériorité. Je ne veux pas mettre tout le mérite de leur repentir sur le compte du malheur, qui est aussi un grand maître d'éducation. J'aime mieux remarquer ici le procédé habituel de Rousseau, dans la

création de ses personnages. Comme il les fait tous à son image, il les fait tous pénitents et repentis, ayant failli, mais revenant à la vertu. Saint-Preux et Julie ont péché; mais quelle triomphante régénération! Je ne conteste pas le mérite; j'y voudrais seulement plus de modestie. Émile et Sophie pèchent aussi afin d'avoir lieu de se repentir, et une fois que Sophie s'est repentie, Émile s'écrie dans son récit : « Ah! si Sophie a souillé sa vertu, quelle femme osera compter sur la sienne? Mais de quelle trempe unique doit être une âme qui put revenir de si loin à tout ce qu'elle fut autrefois! » C'est le mot de Rousseau dans ses *Confessions*, quand, se supposant devant Dieu, il s'écrie orgueilleusement : « Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables; qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères! Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis, qu'un seul te dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là! »

Pour examiner l'*Emile*, j'ai interrompu l'histoire de la vie de Rousseau; j'y puis revenir maintenant. Le temps pendant lequel fut composé l'*Emile* est encore un des temps heureux de cette vie. Après l'*Emile* et le séjour à Montmorency, Rousseau voit commencer l'existence errante et inquiète qu'il a menée jusqu'à sa mort.

CHAPITRE XIII

ROUSSEAU A MONTMORENCY

Je reprends l'histoire de Rousseau au moment où il vient de quitter l'Hermitage et où il s'établit à Montmorency, dans une petite maison bâtie au milieu d'un grand jardin appelé Montlouis. Cette maison appartenait à M. Mathas, procureur fiscal du prince de Condé. C'est là qu'il habita de 1758 à 1762, tout en faisant de temps en temps quelques séjours au petit château de Montmorency. Il se trouvait heureux; il avait, dit-il, secoué le joug de ses tyrans, c'est-à-dire de ses amis Grimm et Diderot; il menait une vie égale et paisible. « Privé du charme des attachements trop vifs, j'étais libre aussi du poids de leurs chaînes... J'étais résolu de m'en tenir désormais aux liaisons de simple bienveillance, qui, sans gêner la liberté, font l'agrément de la vie, et dont une mise d'égalité fait le fondement. » A voir comment Rousseau vante cette vie égale et paisible, nous pouvons être sûrs, nous qui le connaissons, qu'il va

bientôt la quitter pour reprendre le joug des protecteurs. Ses patrons, cette fois, ne seront plus les philosophes, mais les grands seigneurs. Sa rupture éclatante avec les philosophes l'avait désigné à l'attention et aux égards des grands seigneurs qui ne s'étaient pas enrôlés sous les drapeaux du parti philosophique, et bientôt Rousseau se trouva jeté dans un nouveau tourbillon par l'amitié de M. le duc et de madame la duchesse de Luxembourg. Quand le duc et la duchesse venaient à leur château de Montmorency, ils ne manquaient pas de lui envoyer « un valet de chambre pour le complimenter et l'inviter à souper chez eux toutes les fois que cela lui ferait plaisir. » Rousseau n'acceptait point ces invitations, quoiqu'elles le flattassent. «Cela, dit-il, me rappelait madame de Beuzenval m'envoyant dîner à l'office. Les temps étaient changés, mais j'étais demeuré le même. Je ne voulais point qu'on m'envoyât dîner à l'office, et je me souciais peu de la table des grands. » Il n'alla même pas faire une visite de remerciement, « quoique je comprisse assez, dit-il encore, que c'était ce qu'on cherchait, et que tout cet empressement était plutôt une affaire de curiosité que de bienveillance. »

Enfin, curiosité ou bienveillance, M. le duc de Luxembourg vint le premier voir Rousseau à Montlouis. Il était accompagné de cinq ou six personnes, et Rousseau ne manque pas de remarquer qu'il « avait eu peine à le recevoir, lui et sa suite, dans son unique chambre, au milieu de ses assiettes sales et de ses pots cassés. » Cette visite rompit la glace. Rousseau craignait excessivement madame de Luxembourg; il savait qu'elle était aimable, mais elle passait pour

méchante, et dans une aussi grande dame cette réputation le faisait trembler. Mauvaise disposition pour résister aux grands que de les trop craindre : la plus simple politesse alors déconcerte et subjugue. C'est ce qui arriva à Rousseau avec madame de Luxembourg. « A peine l'eus-je vue, dit-il, que je fus subjugué. Je la trouvai charmante, de ce charme à l'épreuve du temps, le plus fait pour agir sur mon cœur. Je m'attendais à lui trouver un entretien mordant et plein d'épigrammes; ce n'était point cela, c'était beaucoup mieux. La conversation de madame de Luxembourg ne petille pas d'esprit; ce ne sont pas des saillies, et ce n'est pas même proprement de la finesse, mais c'est une délicatesse exquise qui ne frappe jamais et qui plaît toujours. Ses flatteries sont d'autant plus enivrantes qu'elles sont plus simples; on dirait qu'elles lui échappent sans qu'elle y pense, et que c'est son cœur qui s'épanche, uniquement parce qu'il est trop rempli. Je crus m'apercevoir, dès la première visite, que, malgré mon air gauche et mes lourdes phrases, je ne lui déplaisais pas. Toutes les femmes de la cour savent vous persuader cela, quand elles veulent, vrai ou non; mais toutes ne savent pas, comme madame de Luxembourg, vous rendre cette persuasion si douce, qu'on ne s'avise plus d'en vouloir douter[1]. »

Quel charmant portrait, et comme, pour peindre la délicatesse exquise que madame de Luxembourg savait mettre dans ses entretiens, le peintre devient lui-même fin et délicat? quelle souplesse inattendue

1. *Confessions*, livre x

dans le style de Rousseau ! comme enfin, pour achever de donner à son portrait l'air de vérité qui en fait le charme, Rousseau se peint lui-même au bas du portrait dans ce trait de vanité : « Je crus m'apercevoir que je ne lui déplaisais pas ! » Rousseau a partout dans ses *Confessions* ce trait caractéristique des hommes du dix-huitième siècle : il est volontiers amoureux de toutes les femmes qu'il rencontre, et il croit surtout qu'elles sont volontiers amoureuses de lui. Cette disposition d'esprit ou de cœur des hommes du dix-huitième siècle tenait aux habitudes de l'ancienne galanterie, aux mœurs sans préjugés du monde philosophique, à beaucoup de choses enfin ; mais elle avait son bon côté. Les femmes excellent à découvrir le prix et la valeur des hommes ; il y a du mérite à leur plaire, parce qu'on ne leur plaît jamais sans un mérite quelconque qu'elles mettent en lumière par l'estime qu'elles en font. L'attention d'une femme est une distinction pour un homme, et une distinction presque toujours juste.

M. de Luxembourg plaisait encore plus à Rousseau que madame de Luxembourg, et cela par ce coin de vanité personnelle que nous mettons volontiers partout. « Rien de plus surprenant, vu mon caractère timide, dit Rousseau, que la promptitude avec laquelle je le pris au mot sur le pied d'égalité où il voulut se mettre avec moi, si ce n'est celle avec laquelle il me prit au mot lui-même sur l'indépendance absolue dans laquelle je voulais vivre. » L'égalité avec un duc et pair, voilà donc la glu à laquelle Rousseau se prit lui-même auprès de M. de Luxembourg. Bientôt il accepta de loger chez lui, ou plutôt dans un

édifice isolé qui était au milieu du parc, et qu'on appelait le petit château. Ce qui amena Rousseau à loger chez M. le duc de Luxembourg, lui qui avait juré, en quittant l'Hermitage, de ne plus loger que chez soi, c'est que le jour où M. de Luxembourg vint lui faire sa visite à Montlouis, il avait été, nous dit-il, beaucoup moins troublé de ses assiettes sales et de ses pots cassés que de l'idée que, le planche de sa chambre étant pourri, le duc de Luxembourg risquait, lui et sa suite, de tomber tout d'un coup au rez-de-chaussée. Il dit sa crainte au duc de Luxembourg, crainte plus noble que la honte de ses assiettes sales ; le duc de Luxembourg le redit à la duchesse, et tous deux le pressèrent, en attendant qu'on refît le plancher de sa chambre, de loger dans le petit château. Il y consentit. Comment d'ailleurs, avec le goût qu'avait Rousseau pour l'aspect des bois et des eaux, comment refuser cette demeure enchantée, placée entre deux pièces d'eau, si bien que « quand on regarde ce bâtiment de la hauteur opposée qui lui fait perspective, il paraît absolument environné d'eau, et l'on croit voir une île enchantée, ou la plus jolie des trois îles Borromées, appelée Isola-Bella, dans le Lac-Majeur ?... C'est dans cette profonde et délicieuse solitude, qu'au milieu des bois et des eaux, au concert des oiseaux de toute espèce, au parfum de la fleur d'orange, je composai, dans une continuelle extase, le cinquième livre de l'*Émile*, dont je dus en grande partie le coloris assez frais à la vive impression du local où je l'écrivais. Avec quel empressement je courais tous les matins, au lever du soleil, respirer un air embaumé sur le péristyle !

Quel bon café au lait j'y prenais tête à tête avec ma Thérèse ! Ma chatte et mon chien nous faisaient compagnie. Ce seul cortége m'eût suffi pour toute ma vie, sans éprouver jamais un moment d'ennui. J'étais là dans le paradis terrestre, j'y vivais avec autant d'innocence et j'y goûtais le même bonheur. »

Ce qui faisait que Rousseau croyait de bonne foi à l'égalité de son commerce avec M. le duc de Luxembourg, et qu'il en jouissait orgueilleusement, c'est qu'il avait proposé au duc de Luxembourg d'être son ami, et cela dans une lettre un peu guindée, qui était comme un traité de paix. M. de Luxembourg l'ayant acceptée, Rousseau se croyait à son aise. « Votre maison est charmante, écrivait-il le 27 mai 1759 à M. le duc de Luxembourg; le séjour en est délicieux. Il le serait plus encore, si la magnificence que j'y trouve et les attentions qui m'y suivent me laissaient un peu moins apercevoir que je ne suis pas chez moi... Vous savez, monsieur le maréchal, que les solitaires ont tous l'esprit romanesque. Je suis plein de cet esprit; je le sens, et ne m'en afflige point. Pourquoi chercherais-je à guérir d'une si douce folie, puisqu'elle contribue à me rendre heureux ? Gens du monde et de la cour, n'allez pas vous croire plus sages que moi, nous ne différons que par nos chimères. Voici donc la mienne en cette occasion. Je pense que, si nous sommes tous deux tels que j'aime à le croire, nous pouvons former un spectacle rare, et peut-être unique, dans un commerce d'estime et d'amitié (vous m'avez dicté ce mot) entre deux hommes d'états si divers qu'ils ne semblaient

pas faits pour avoir la moindre relation entre eux[1].»

En proposant ainsi à M. de Luxembourg d'être son ami et en acceptant de loger chez lui, Rousseau savait pourtant bien quel inconvénient il y a de hanter plus haut que soi. « En général, je suis convaincu, écrit-il au chevalier de Lorenzi, un des commensaux de M. le duc de Luxembourg, qu'un homme sage ne doit jamais former de liaisons dans des conditions fort au-dessus de la sienne; car, quelque convenance d'humeur et de caractère, quelque sincérité d'attachement qu'il y trouve, il en résulte toujours dans sa manière de vivre une multitude d'inconvénients secrets qu'il sent tous les jours, qu'il ne peut dire à personne, et que personne ne peut deviner. Pour moi, à Dieu ne plaise que je veuille jamais rompre des attachements qui font le bonheur de ma vie, et qui me deviennent plus chers de jour en jour. Mais j'ai bien résolu d'en retrancher tout ce qui me rapproche d'une société générale pour laquelle je ne suis point fait. Je vivrai pour ceux qui m'aiment, et ne vivrai que pour eux. Je ne veux plus que les indifférents me volent un seul moment de ma vie; je sais bien à quoi l'employer sans eux[2].» Malgré ces réflexions pleines à la fois de sagesse et de défiance, Rousseau, dans les commencements sur-

1. *Correspondance*, édition Furne, t. IV, p. 302.

2. *Correspondance*, édition Furne, t. IV, p. 318. — La lettre au duc de Luxembourg est du 27 mai 1759; celle au chevalier de Lorenzi est du 3 novembre 1760. Il y a donc entre les deux lettres plus de dix-huit mois d'intervalle. Les défiances de Rousseau ou les incompatibilités de société ont déjà eu le temps de se faire sentir.

tout, se laissa aller aux charmes de cette amitié d'un grand seigneur. La simplicité affectueuse du duc de Luxembourg le ravissait ; il s'ébahissait même de se trouver si familier avec M. de Luxembourg, et il s'en savait gré par vanité. Toujours inquiet sur son égalité, il manquait d'aplomb et d'assiette; mais il s'en tirait tantôt par une aisance qui aboutissait au sans-gêne, tantôt par une dignité cérémonieuse qui touchait à la défiance; puis il passait de là à des mouvements d'attendrissement sur la bonté de M. le duc de Luxembourg, comme le jour où le maréchal reconduisit sur la route de Saint-Denis M. Coindet, l'ami de Rousseau.

Coindet est un personnage curieux et piquant dans la galerie des *Confessions*. La courte notice que je trouve sur M. Coindet dans l'*Histoire de Jean-Jacques Rousseau* par M. de Musset-Pathay ne s'accorde pas avec le portrait qu'en fait Rousseau. Je serais tenté cependant de prendre des deux côtés pour avoir la véritable physionomie de M. Coindet. Dans Rousseau, Coindet est un personnage avisé et subalterne, qui se sert de ses relations avec Rousseau pour entrer dans le monde et s'y faire bien venir, qui fait les honneurs de Rousseau, qui le montre, si je puis ainsi dire. Rousseau le voit, le laisse faire, et s'en plaint ou s'en moque, selon son humeur. « Depuis mon établissement au petit château, dit Rousseau, Coindet m'y venait voir très-souvent, et toujours dès le matin, surtout quand M. et Madame de Luxembourg étaient à Montmorency. Cela faisait que, pour passer avec lui la journée, je n'allais point au château. On me reprocha ces absences : j'en dis la raison. On me pressa

d'amener M. Coindet; je le fis. C'était ce que le drôle avait cherché. Ainsi, grâces aux bontés excessives qu'on avait pour moi, un commis de M. Thélusson, qui voulait bien lui donner quelquefois sa table quand il n'avait personne à dîner, se trouva tout d'un coup admis à celle d'un maréchal de France, avec les princes, les duchesses, et tout ce qu'il y avait de grand à la cour. Je n'oublierai jamais qu'un jour qu'il était obligé de retourner à Paris de bonne heure, M. le maréchal dit après le dîner à la compagnie : Allons nous promener sur le chemin de Saint-Denis; nous accompagnerons M. Coindet. Le pauvre garçon n'y tint pas; sa tête s'en alla tout à fait. Pour moi j'avais le cœur si ému, que je ne pus dire un seul mot. Je suivais par derrière, pleurant comme un enfant, et mourant d'envie de baiser les pas de ce bon maréchal. » L'histoire est piquante. Ici Coindet n'est que vaniteux; ailleurs il est un peu perfide, comme le sont tour à tour tous les amis de Rousseau, grâce à cette défiance qui lui fait voir tout en mal. « C'était un singulier corps que ce Coindet. Il se présentait de ma part chez toutes mes connaissances, s'y établissait, y mangeait sans façon. Transporté de zèle pour mon service, il ne parlait jamais de moi que les larmes aux yeux; mais, quand il venait me voir, il gardait le plus profond silence sur toutes ces liaisons et sur tout ce qu'il savait devoir m'intéresser. Au lieu de me dire ce qu'il avait appris, ou dit, ou vu qui m'intéressait, il m'écoutait, m'interrogeait même. Il ne savait jamais rien de Paris que ce que je lui en apprenais; enfin, quoique tout le monde me parlât de lui, jamais il ne me parlait de personne :

il n'était secret et mystérieux qu'avec son ami [1]. » Voilà le Coindet des *Confessions ;* celui de l'histoire ou de la vérité est tout différent. Caissier dans la maison de MM. Thélusson et Necker, fort estimé et fort aimé de ses patrons, M. Coindet était de plus fort bien accueilli dans le monde à cause de l'aménité de son esprit et de la sûreté de son commerce. Il aimait les lettres et les arts ; il ne voyait pas seulement Jean-Jacques Rousseau, il voyait aussi Buffon, qui lui témoignait de l'amitié. Quand Necker fut nommé contrôleur général des finances, il lui confia un emploi important, et M. Coindet resta toujours l'ami de M. Necker et de Madame de Staël jusqu'à sa mort, en 1808.

J'aime mieux le dernier portrait de M. Coindet que celui qu'en fait Rousseau, et cependant à travers la malveillanee de Rousseau il est déjà aisé, si je ne me trompe, de distinguer les véritables traits de M. Coindet. C'est un honnête homme à la fois droit et adroit, ce qui est souvent le propre du caractère genevois. Il n'est pas fâché d'avoir des relations élevées, et il sait se faire bien venir dans le monde, mais cela sans mauvaise habileté et n'ayant d'autre adresse que celle de se servir de ses bonnes qualités. Grand admirateur de Rousseau, touché de l'amitié qu'il lui avait témoignée, voyant même que cette amitié lui était un honneur et un avantage dans le monde, il avait cependant compris de bonne heure quels étaient les défauts du caractère de Rousseau, ses défiances, ses ombrages, son penchant à croire aux

1. *Confessions*, livre x

complots et à bâtir une conspiration sur un mot. De là la réserve prudente de M. Coindet dans ses conversations avec Rousseau, de là la règle qu'il s'était faite de ne point lui répéter ce qu'on disait de lui. Cette sagesse déplaisait à la vanité de Rousseau, qui voulait que tout le monde s'occupât sans cesse de lui, et qui semblait parfois n'en fuir l'empressement que pour en mieux exciter la curiosité. De plus, la confiance que M. Coindet inspirait à Rousseau préoccupait Thérèse, qui, toujours inquiète de sa condition auprès de Rousseau, était jalouse de quiconque paraissait plaire à Rousseau, et ne manquait pas d'aigrir par ses insinuations les défiances naturelles de son maître. Thérèse avait tous les défauts des petites gens, et par malheur ces défauts avaient je ne sais quel rapport avec les défauts de Rousseau. Elle était envieuse et médisante auprès d'un homme ombrageux et défiant.

Je me suis arrêté un instant sur les relations de M. Coindet et de Rousseau, parce qu'il y a là quelques traits qui expliquent la conduite et l'allure de Rousseau à Montmorency avec M. et madame de Luxembourg. Il est touché des égards que M. et madame de Luxembourg témoignent à ses amis; mais il se défie bientôt de ses amis et les accuse de le supplanter auprès de ceux qu'il leur a donnés pour patrons.

De même que les amis de Rousseau devenaient ceux de M. et de madame de Luxembourg, les amis de M. et de madame de Luxembourg devenaient ceux de Rousseau. Il raconte avec plaisir comment, sur la terrasse de sa maison de Montlouis, il recevait sou-

vent, avec M. et madame de Luxembourg, « M. le duc de Villeroy, M. le prince de Tingry, M. le marquis d'Armentières, madame la duchesse de Montmorency, madame la duchesse de Boufflers, madame la comtesse de Valentinois, madame la comtesse de Boufflers, et d'autres personnes de ce rang, qui, du château, ne dédaignaient pas de faire, par une montée très-fatigante, le pèlerinage de Montlouis. Je devais à la faveur de M. et de madame de Luxembourg toutes ces visites; je le sentais, et mon cœur leur en faisait bien l'hommage. C'est dans un de ces transports d'attendrissement que je dis une fois à M. de Luxembourg, en l'embrassant : Ah! monsieur le maréchal, je haïssais les grands avant que de vous connaître, et je les hais davantage encore depuis que vous me faites si bien sentir combien il leur serait aisé de se faire adorer. »

Voilà un des côtés de la vanité de Rousseau, l'attendrissement qu'il éprouve à se voir recherché par les grands; l'autre côté de cette vanité est l'attendrissement qu'il éprouve à se trouver simple et familier avec les pauvres gens. Il se sait gré d'être bon prince et de revenir souper avec le maçon Pilleu, un de ses voisins et de ses amis, après avoir dîné au château. Que conclure de ces divers traits de la vie de Rousseau à Montmorency? L'équilibre lui manquait partout: en haut, avec M. et madame de Luxembourg et leur brillante société, s'abaissant et s'enorgueillissant trop de l'empressement que lui témoignaient les grands seigneurs; en bas, avec le maçon Pilleu, s'enorgueillissant trop d'être simple « et liant avec le peuple, » comme il dit, ne trouvant jamais son niveau et même

ne le cherchant jamais, quoique son bon sens lui indiquât où il était. Mais en même temps que ces traits du séjour de Rousseau à Montmorency servent à nous faire comprendre le caractère de Rousseau, ils servent aussi, ne l'oublions pas, à nous faire comprendre le dix-huitième siècle et l'ascendant de l'esprit dans le monde, puisqu'il avait suffi à Rousseau de quelques pages éloquentes pour voir les grands seigneurs venir le visiter dans sa petite maison de Montlouis.

Il y aurait une comparaison curieuse à faire sur la manière dont Rousseau et Voltaire usaient, chacun selon son caractère, de cet ascendant qu'avaient les lettres dans le grand monde. Voltaire ne fuyait pas les grands seigneurs, il les fréquentait même volontiers; mais il ne leur demandait pas l'égalité, comme faisait Rousseau avec le duc de Luxembourg; il la prenait, ce qui est la seule manière de l'avoir. Ce qui faisait l'aisance de Voltaire avec les grands seigneurs, c'est qu'il avait à la fois du tact et de la hardiesse; grâce à son tact, il savait ce qu'il fallait accorder au rang, et grâce à sa hardiesse, il s'accordait à lui-même ce qu'il devait. De plus, il avait vu de bonne heure les grands seigneurs. « Voltaire, que nous appelions autrefois Arouet, a été aussi de la société de M. le grand-prieur de Vendôme, dit M. d'Argenson dans son curieux livre intitulé *Les loisirs d'un Ministre*, et dès lors je l'ai entendu appeler ce prince l'*altesse chansonnière* avec ce ton d'aisance qu'il a toujours pris avec les grands seigneurs [1]. » La société du

1. *Loisirs d'un ministre, ou Essais dans le goût de Montaigne*, composés en 1736 par M. d'Argenson, tome Ier, p. 187; ouvrage

Temple, c'est-à-dire celle de Vendôme et de son frère le grand-prieur, mêlée d'hommes de cour et d'hommes de lettres, livrée au plaisir et aimant fort la liberté de penser et de vivre, était celle où Voltaire avait fait son apprentissage du grand monde, et elle n'avait rien qui pût le rendre fort cérémonieux; mais comme en même temps cette société se rattachait par tous ses souvenirs à Louis XIV et à l'ancienne cour, elle était de la bonne compagnie malgré ses mauvaises mœurs.

Il y a dans le génie de Voltaire et dans son caractère la marque originelle de la société du Temple, car en même temps qu'il est le plus libre des penseurs, il respecte et défend le dix-septième siècle. Il est à la fois le chef des philosophes du dix-huitième siècle et le panégyriste éclairé de Louis XIV. Le même homme dans le monde est l'ami et le familier des grands seigneurs, sans être leur domestique ou leur parasite. Il n'a envers les grands ni l'éblouissement ni l'envie des petites gens. Quand il les flatte, c'est pour ainsi dire de haut ou de plain-pied, et il tempère si bien la flatterie par la plaisanterie, et la plaisanterie par la politesse, qu'il n'y a pas moyen de n'être pas sensible à un éloge si bien donné, et pas moyen non plus de s'armer de la flatterie contre le flatteur, et de mépriser l'encensoir en acceptant l'encens, ce qui arrive souvent.

En disant tout ce que Voltaire savait mettre de grâce et de dignité, d'aisance et de réserve dans son

intéressant et curieux d'un homme qui avait beaucoup de jugement et beaucoup de cœur.

commerce avec les grands seigneurs, j'ai dit naturellement tout ce que Rousseau n'y mettait pas. Arrivé tard dans le monde et y arrivant d'en bas, il ne put jamais y avoir le pied marin. Tantôt sauvage et tantôt empressé, tantôt impoli et tantôt obséquieux, se sauvant de la timidité par la hauteur et par l'humeur, faisant l'ours faute de savoir être homme du monde; tantôt enivré d'un simple égard comme d'une distinction privilégiée, tantôt irrité d'une simple inattention comme d'un affront, mesurant tout enfin à sa vanité, à son imagination, à ses soupçons, et rien aux usages du monde, toujours au-dessus ou au dessous de la règle, jamais en dedans; Rousseau fut toute sa vie dépaysé et gêné dans la bonne compagnie, qui faisait tout pour l'appeler et pour le retenir, mais qui ne pouvait surmonter les difficultés qu'il portait avec lui.

Nulle part cette incompatibilité d'humeur de Rousseau avec le monde n'est plus visible qu'à Montmorency, auprès de M. le duc et de madame la duchesse de Luxembourg. Rousseau met dans son commerce avec le duc et la duchesse de Luxembourg tout ce qu'il peut mettre de sa bonne nature. Il sent ce qu'il y a de bon dans le duc de Luxembourg, ce qu'il y a de délicat et d'aimable dans madame de Luxembourg. Il est heureux de se croire aimé par des personnes de ce caractère et aussi de cette qualité; il est heureux de les aimer de son côté, car il les aime autrement et plus naïvement, j'en suis sûr, que Voltaire n'a jamais aimé le duc de Richelieu. Richelieu et Voltaire, quoique bons amis, ne se sont jamais donn l'un à l'autre que la part d'attachement que compor

tent les amitiés du monde; mais celle-là, ils se la donnaient, je pense, de bonne foi. Rousseau ne pouvait pas donner si peu. Il se livrait tout entier, mais il ne se livrait que pour peu de temps. Le moindre ombrage, la plus légère fantaisie, et même, sans cela, le seul effet de cette incompatibilité d'humeur qu'il avait avec le monde faisaient qu'il se retirait bientôt, comme il s'était avancé, tout d'une pièce.

Déjà, vers la fin de 1760, il commençait à trouver qu'il déclinait auprès de madame la maréchale. Il avait fait, dit-il, des gaucheries qui le perdaient auprès d'elle. Ainsi, il avait écrit à M. de Silhouette, le contrôleur des finances, après sa retraite, pour le louer d'avoir résisté « aux gagneurs d'argent. » Or, dit Rousseau, « j'ignorais que madame de Luxembourg était un de ces gagneurs d'argent qui s'intéressaient aux sous-fermes et qui avaient fait déplacer Silhouette. » Il lui avait lu la *Nouvelle Héloïse*, qui n'avait pas encore paru; il lui lisait maintenant l'*Emile*, « mais cela ne réussissait pas si bien, soit que la matière fût moins de son goût, soit que tant de lecture l'ennuyât à la fin. » Était-il vrai qu'à ce moment Rousseau inspirât moins de curiosité à madame de Luxembourg? C'est fort possible. Le premier engouement était passé; mais l'habitude, cette grande attache de l'amitié, surtout chez les grands, allait venir. Les grands s'éprennent des gens de lettres par curiosité et s'y attachent par habitude, quand les gens de lettres s'y prêtent. Malheureusement, les procédés lents et commodes du monde n'étaient point de mise avec Rousseau; il crut qu'il devenait un ennuyeux dès qu'il se vit devenu un habitué.

L'ombrage entra dans cette âme aisément soupçonneuse; il pensa qu'il aimait le duc et la duchesse de Luxembourg, tandis qu'il était seulement pour eux un objet de distraction et d'amusement comme les grands aiment à en avoir dans le vide agité de leur vie, et alors, avec ce rare et merveilleux mélange de sagacité et d'inquiétude qui fait le fonds de son génie et de sa maladie, il écrivit à madame de Luxembourg cette lettre admirable et inopportune : « Que vos bontés sont cruelles, madame! Pourquoi troubler la paix d'un solitaire qui renonçait aux plaisirs de la vie pour n'en plus sentir les ennuis? J'ai passé mes jours à chercher en vain des attachements solides. Je n'en ai pu former dans les conditions auxquelles je pouvais atteindre. Est-ce dans la vôtre que j'en dois chercher? L'ambition ni l'intérêt ne me tentent pas; je suis peu vain, peu craintif; je puis résister à tout hors aux caresses. Pourquoi m'attaquez-vous tous deux par un faible qu'il faut vaincre, puisque, dans la distance qui nous sépare, les épanchements des cœurs sensibles ne doivent pas rapprocher le mien de vous? La reconnaissance suffira-t-elle pour un cœur qui ne connaît pas deux manières de se donner, et ne se sent capable que d'amitié? D'amitié, madame la maréchale! ah! voilà mon malheur! Il est beau à vous, à M. le maréchal, d'employer ce terme; mais je suis insensé de vous prendre au mot. Vous vous jouez; moi je m'attache, et la fin du jeu me prépare de nouveaux regrets. Que je hais tous vos titres et que je vous plains de les porter! Vous me semblez si dignes de goûter les charmes de la vie privée! Que n'habitez-vous Clarens? j'irais y

chercher le bonheur de ma vie; mais le château de Montmorency! mais l'hôtel de Luxembourg! est-ce là qu'on doit voir Jean-Jacques? est-ce là qu'un ami de l'égalité doit porter les affections d'un cœur sensible qui, payant ainsi l'estime qu'on lui témoigne, croit rendre autant qu'il reçoit? Vous êtes bonne et sensible aussi; je le sais, je l'ai vu : j'ai regret de n'avoir pu plus tôt le croire; mais, dans le rang où vous êtes, dans votre manière de vivre, rien ne peut faire une impression durable, et tant d'objets nouveaux s'effacent si bien mutuellement, qu'aucun ne demeure. Vous m'oublierez, madame, après m'avoir mis hors d'état de vous imiter. Vous aurez beaucoup fait pour me rendre malheureux, et pour être inexcusable[1]. »

Quelle sagacité dans cette lettre! quelle juste idée de l'inégalité, et par conséquent de l'impossibilité d'un commerce d'amitié avec les grands seigneurs! Mais ici vient aussitôt cette réflexion : comment Rousseau, qui voyait si bien le piége, ne l'évitait-il pas? Il sait le peu que peuvent donner les grands : pourquoi leur demande-t-il plus? pourquoi leur donne-t-il plus? Il suffit de lire cette lettre pour comprendre ce qu'était Rousseau à Montmorency, gêné de tout, remarquant tout, et le soir, après avoir quitté le monde, dans la solitude, repassant en son esprit tout ce qu'il avait vu et entendu, tout ce qu'il avait dit et fait, faisant alors de ses souvenirs le sujet de méditations morales ou de lettres de roman. Ces procédés de réflexion chagrine ou de correspondance

1. *Confessions*, livre X.

plaintive sont tout à fait opposés à la conduite de l'homme du monde, dont la règle est de ne jamais faire des petits incidents de la société une déclamation ou une scène, ce qui est la chose la plus fâcheuse à la bonne compagnie. Rousseau au contraire, avec sa façon de méditer sur tout, de rien faisait sans cesse quelque chose, et cela non pas seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même. Ainsi, un jour au château, madame de Luxembourg, ayant avec elle sa petite fille, mademoiselle de Boufflers, enfant de onze ans, avait dit à Rousseau de l'embrasser. Une autre fois, Rousseau rencontre cette enfant dans l'escalier du château, et ne sachant que lui dire, lui propose de l'embrasser, ce qu'elle fait sans façons. « Le lendemain, dit Rousseau, lisant l'*Emile* au chevet de madame la maréchale, je tombai précisément sur un passage où je censure avec raison ce que j'avais fait la veille. Elle trouva la réflexion très-juste, et dit là-dessus quelque chose de fort sensé qui me fit rougir. Que je maudis mon incroyable bêtise, qui m'a si souvent donné l'air vil et coupable, quand je n'étais que sot et embarrassé !... » Cette gaucherie que Rousseau se reprochait tenait surtout au peu d'usage qu'il avait du monde. Le monde en effet sait à merveille remplacer l'impromptu de l'esprit par une amabilité banale. Cependant toutes les gaucheries de Rousseau n'eussent été rien, si par son imagination il ne s'en était fait des monstres, si, au moment où il faisait une bévue, il ne croyait pas avoir fait une faute impardonnable, si enfin, pour avoir rougi, bien ou mal à propos, devant madame de Luxembourg, il ne s'était pas imaginé être en disgrâce ou en déclin auprès

d'elle. Madame de Luxembourg avait bien assez d'esprit, voulant avoir Rousseau dans son entourage, pour le garder avec toutes ses gaucheries.

Ce défaut d'expérience du monde n'éclatait pas seulement avec M. et madame de Luxembourg. Pendant que Rousseau était à Montmorency, le prince de Conti lui fit deux visites, que Rousseau célèbre fort dans ses *Confessions*, et il joua aux échecs avec lui. « Je savais, dit Rousseau, qu'il gagnait le chevalier de Lorenzy, qui était plus fort que moi. Cependant, malgré les signes et les grimaces du chevalier et des assistants, que je ne fis pas semblant de voir, je gagnai les deux parties que nous jouâmes. En finissant je lui dis d'un ton respectueux, mais grave : Monseigneur, j'honore trop votre altesse sérénissime pour ne pas la gagner toujours aux échecs. » Rousseau ajoute que le prince de Conti ne se fâcha pas du mot, et que, quelque temps après, il lui envoya à plusieurs reprises du gibier, que Rousseau finit par refuser, dans une lettre à la fois impolie et déclamatoire. Rousseau, dans ses *Confessions*, se reproche ce refus. « Refuser des présents en gibier d'un prince du sang, dit-il, qui de plus met tant d'honnêteté dans l'envoi, est moins la délicatesse d'un homme fier qui veut conserver son indépendance que la rusticité d'un mal-appris qui se méconnaît. » Rousseau a raison ; mais le mal-appris, selon moi, avait commencé, quand il avait dit au prince de Conti qu'il le respectait trop pour ne pas toujours le gagner aux échecs. Pourquoi cette impertinence contre l'entourage du prince, et particulièrement contre le chevalier de Lorenzy, à qui, dans sa correspondance,

Rousseau écrit avec affection? Je ne crois donc pas au mot de Rousseau; c'est un de ces mots qu'il trouvait après coup, qu'il aurait voulu avoir dit, qu'il croit même cette fois avoir dit, et qui n'est qu'une *rusticité* déclamatoire. Je suis persuadé que Rousseau, grand amateur des échecs, a joué fort simplement avec M. le prince de Conti, et l'a gagné aussi fort simplement, sans vouloir donner une leçon aux courtisans du prince. Chamfort raconte, dans ses *Caractères et Anecdotes,* que, comme on disait à Rousseau, à propos de ces parties d'échecs, qu'il n'avait pas fait sa cour au prince, et qu'il aurait dû lui en laisser gagner une ou deux: « Comment! dit-il, je lui rends la tour! » Voilà le mot vrai, le mot du joueur préoccupé de sa partie. Le récit des *Confessions* est la scène arrangée par l'imagination de Rousseau.

La personne qui le prônait le plus auprès du prince de Conti était madame la marquise de Boufflers, une des plus sincères et des plus généreuses dévotes de Rousseau, et qui, pas plus que les autres, n'a échappé à ses soupçons et à ses calomnies. Madame de Boufflers aura sa place, et une des meilleures, dans la galerie que nous ferons des dévotes de Rousseau. Aujourd'hui je n'en veux parler que pour indiquer encore en passant ce trait curieux du caractère de Rousseau, qui lui est commun avec les hommes de son temps, ce penchant à s'imaginer que les femmes sont amoureuses de lui. Rousseau croit que madame de Boufflers eut un instant pour lui une sorte de caprice. « Je ne suis, dit-il, ni assez fou, ni assez vain pour croire avoir pu lui inspirer du goût à mon âge; mais sur certains propos qu'elle tint à Thérèse,

j'ai cru lui avoir inspiré de la curiosité. » Paroles dignes vraiment de risée et d'indignation ! fatuité de Rousseau d'un côté, qui peut faire seulement sourire; odieux propos de Thérèse de l'autre côté, qui ajoutent à l'horreur que j'ai pour cette créature bavarde et méchante, dont les misérables cancans ont passé à la postérité, grâce au génie de Rousseau! Rousseau ajoutait foi aux stupides caquets de cette servante; il ne s'en défiait pas, la croyant bête et dévouée. Bête, elle l'était, mais avec un fonds de méchanceté envieuse contre quiconque témoignait à Rousseau un empressement généreux, craignant toujours d'être supplantée auprès de son maître. C'était là son genre de dévouement, et, pour s'affermir auprès de Rousseau, elle empoisonnait son âme de bavardages, qu'il érigeait en récits de complots, ou repaissait sa fatuité de la prétendue curiosité de madame de Boufflers.

Cependant Rousseau se sentait déchoir chaque jour auprès de madame de Luxembourg. Il expliquait bien son déclin par ses gaucheries; mais cela ne suffisant pas, il supposa qu'il avait un rival de faveur auprès de madame la maréchale : ce rival était le chevalier, alors l'abbé de Boufflers, gai, charmant, pimpant, aimable, et dont la grâce et l'esprit d'à-propos faisaient encore mieux ressortir la gaucherie de Rousseau.

M. de Boufflers n'est point assurément un des grands noms du dix-huitième siècle. Cependant, quand nous le trouvons, comme en ce moment, auprès de Rousseau, il est bon d'en dire un mot. La vie et l'esprit de M. de Boufflers montrent un des côtés

du dix-huitième siècle, de ce siècle plein de contrastes, qui faisait aux gens une réputation pour de jolis riens, et qui en même temps créait une société nouvelle; le plus frivole à la fois et le plus sérieux des siècles, et dont il a été dans la destinée de M. de Boufflers de ressentir le contraste dans sa vie, en bien et en mal. Dans sa jeunesse, avant la révolution, M. de Boufflers a joui et profité grandement de la frivolité du siècle; il lui a dû son éclat et sa réputation. Dans son âge mûr, pendant et après la révolution, la gravité et même la tristesse du temps ont joué un mauvais tour à M. de Boufflers, qui s'est trouvé dépaysé dans son pays, n'ayant pas changé au milieu du changement universel : non pas qu'il ne soit arrivé à bien d'autres qu'à M. de Boufflers de n'avoir rien oublié, ni rien appris; mais comme c'étaient les choses graves que ceux-là n'avaient pas oubliées, ils étaient antiques plutôt que dépaysés, et leur ancienneté leur faisait un caractère. Quant à M. de Boufflers, comme c'était la frivolité qu'il n'avait pas oubliée, il était suranné comme une vieille mode.

M. de Boufflers fut d'abord abbé, et il avait comme abbé plus de 40,000 livres de rentes en bénéfices. C'était pour cela que sa famille lui avait trouvé une vocation pour l'état ecclesiastique. Il faisait au séminaire des chansons impies et libertines, il y fit même son conte d'*Aline, reine de Golconde*, qui est un assez joli conte, dans le genre de ceux de Voltaire, mais peu édifiant. La société du dix-huitième siècle n'était pas difficile en fait de vocations ecclésiastiques; elle trouva cependant que M. de Bouf-

flers avait beaucoup trop p. . ce qu'il fallait à un abbé en passe de devenir évêque. Il troqua donc le petit collet d'abbé contre la croix de Malte, ce qui lui permettait de garder ses bénéfices et de se livrer librement à ses goûts de plaisir et de guerre. A prendre les choses sévèrement, le chevalier de Malte aurait dû aussi s'assujettir à certains devoirs; mais l'usage sur ce point avait aboli la règle. Voilà M. l'abbé de Boufflers devenu le chevalier de Boufflers, et c'est en cette qualité qu'il fit la campagne de 1762. Il fut au camp aussi fou et aussi gai qu'il l'était au séminaire; mais il y avait le scandale de moins, et le scandale avait été si gros, que le monde lui sut gré de l'avoir ôté. De plus, il était brave; il faisait de jolis vers, disait des mots piquants ou aimables, et se permettait tout. Après la guerre, il voyagea en Suisse, et comme entre autres talents il avait celui de peindre joliment, il se donna pour peintre, et dans toutes les villes où il passait, « il faisait, dit Grimm, le portrait des principaux habitants et surtout des plus jolies femmes. Les séances n'étaient pas ennuyeuses; des chansons, des vers, cent contes pour rire égayaient les visages que le peintre crayonnait, et pour achever de se faire la réputation d'un homme unique, il ne prenait qu'un petit écu par portrait; mais lorsqu'arrivé à Genève, il voulut reprendre son véritable nom, peu s'en fallut qu'on ne le regardât comme un aventurier[1]. »

L'auteur d'*Aline* écrivit des lettres sur la Suisse, et Grimm en cite quelques pensées qu'il admire plus

1. *Correspondance* de Grimm, t. V, p. 167

qu'elles ne valent, non que le tour parfois n'en soit vif et plaisant. Ainsi il dit quelque part dans ces lettres: « Les princes ont plus besoin d'être divertis qu'adorés; il n'y a que Dieu qui ait un assez grand fonds de gaieté pour ne pas s'ennuyer de tous les hommages qu'on lui rend. » La pointe d'impiété qu'il y a dans cette saillie pouvait la relever aux yeux des philosophes : à vrai dire, ce n'est qu'une plaisanterie bien tournée; le tour était beaucoup au dix-huitième siècle. Le mérite d'un mot, d'une plaisanterie, d'un conte était tout entier dans son tour. De ce côté, rien ne ressemble si peu que nos contes d'aujourd'hui à ce qui s'appelait un conte dans les salons du dix-huitième siècle. Le conte aujourd'hui est un petit roman, il est fait pour les lecteurs; il peut donc se développer et prendre ses aises. Le conte des salons du dix-huitième siècle est vif et court; il est fait pour être dit au milieu d'un cercle ou à souper; il a ses auditeurs spirituels et pressés, qu'il faut bien se garder de tenir trop longtemps. M. de Boufflers excellait dans ces contes faits pour le monde; j'en cite un pour montrer du même coup son genre de talent et ce genre de récit. « Deux amis, qui depuis longtemps ne s'étaient pas vus, se rencontrent à la Bourse. — Comment te portes-tu? dit l'un. — Pas trop bien, dit l'autre. — Tant pis! Qu'as-tu fait depuis que je t'ai vu? — Je me suis marié. — Tant mieux.—Pas tant mieux, car j'ai épousé une méchante femme. — Tant pis! — Pas tant pis, car sa dot est de deux mille louis. —Tant mieux! — Pas tant mieux, car j'ai employé une partie de cette somme en moutons qui sont tous morts de la clave-

lée. — Tant pis! — Pas tant pis, car la vente de leur peau m'a rapporté au-delà du prix de mes moutons. — Tant mieux! — Pas tant mieux, car la maison où j'avais déposé les peaux de moutons et l'argent vient d'être brûlée. — Oh! tant pis! — Pas tant pis, car ma femme était dedans. » A ce conte ôtez le tour, il n'y a plus rien. Tel est l'esprit de M. de Boufflers; il est dans le tour et dans le mot. N'y cherchez point de fond. Et comme le tour change avec le temps et avec la mode, M. de Boufflers devait passer vite. M. de Boufflers était de ces hommes qui ne peuvent pas vieillir; son genre d'esprit le condamnait à avoir toujours vingt-cinq ans.

Non-seulement M. de Boufflers eut le malheur de survivre à sa jeunesse, il survécut aussi au monde et à la société pour laquelle il était fait. Frappé comme toute la noblesse française par la révolution, il émigra, quoiqu'il fût d'abord favorable à la cause de 89 et qu'il fût membre de l'Assemblée nationale; il se réfugia à la cour du prince Henri de Prusse, un de ces princes qu'il avait charmés et *divertis* autrefois. L'émigration semblait devoir être moins pénible à M. de Boufflers qu'à tout autre, puisqu'il avait beaucoup aimé les voyages; mais quoique les voyages ressemblent à l'exil par l'éloignement, ils en diffèrent par la pensée et le sentiment. L'émigration fut donc pénible pour M. de Boufflers; il ne trouva qu'une bienveillance capricieuse qui lui fit sentir la différence que font les princes entre ceux qui les divertissent et ceux qu'il leur faut secourir. Il rentra en France en 1800 et fut bien accueilli par le premier consul, mais il n'en obtint rien, pas même une préfecture.

M. de Boufflers, en 1785, avait été gouverneur du Sénégal et l'avait fort bien gouverné; il aurait pu être bon préfet : les succès et la réputation de l'homme du monde cachaient en M. de Boufflers aux yeux du premier consul les talents du gouverneur du Sénégal. La société grave et guerrière qu'organisait Napoléon ne se prêtait pas au genre d'esprit de M. de Boufflers. Il resta inoccupé, et il ne rentra même à l'Institut qu'en 1804, comme ancien académicien. Quelque temps auparavant, étant chez madame de Staël, qui lui demandait pourquoi il n'était pas de l'Académie, il lui avait répondu par le quatrain suivant :

Je vois l'académie où vous êtes présente;
Si vous m'y recevez, mon sort est assez beau;
Nous aurons à nous deux de l'esprit pour quarante,
Vous comme quatre et moi comme zéro.

L'ancien gentilhomme appliquait même aux princes de l'ère nouvelle ce don de louer gracieusement qu'il avait eu au suprême degré. Voici des vers qu'il fit, chez la princesse Élisa Bacciocchi, sur le prince Jérôme Bonaparte qui revenait d'une croisière :

Sur le front couronné de ce jeune vainqueur
J'admire ce qu'ont fait deux ou trois ans de guerre;
Je l'avais vu partir ressemblant à sa sœur,
Je le vois revenir ressemblant à son frère.

Les vers étaient jolis, mais ce n'était plus guère le temps des jolis vers, et M. de Boufflers ne fut pas préfet.

Triste destinée, après tout, que celle de M. de Boufflers, et dont il ne faut pas imputer le désappointement à la révolution seulement! Avant la révolution, les contemporains de M. de Boufflers, le voyant vieillir sans mûrir, l'avaient jugé avec la sévérité de l'espérance trompée ou de l'envie satisfaite. Laclos, faisant son portrait, sous le nom de Fulber, dans la *Galerie des Etats-Généraux*, avait dit de lui : « Fulber eût été le plus heureux des hommes, s'il avait pu demeurer toujours à vingt-cinq ans. Récits voluptueux, couplets amusants, vers agréables, cette foule de rêves qui sont les hochets d'une jeunesse partagée entre l'amour et les talents donnent une espèce de célébrité; mais lorsque la saison des folies aimables est passée, lorsque la raison vient revendiquer ses droits, elle rougit de succès dus à de si petites choses. Fulber en est à ces tristes expériences. Né sérieux, il veut être gai ; frivole, il veut être grave; bon, il veut être caustique. Il est né quatre-vingts ans trop tard. » Rivarol, plus sévère encore que Laclos et accusant la vivacité de M. de Boufflers d'aller jusqu'à l'inconséquence, le caractérisait ainsi : « Abbé libertin, militaire philosophe, diplomate chansonnier, émigré patriote, républicain courtisan. » Il y a là assurément trop de contrastes pour une seule vie ou pour un seul caractère ; mais tous ces contrastes ne sont pas des défauts, et j'avoue que *l'émigré patriote* et le *militaire* brave et *philosophe* me plaisent fort.

J'ai voulu jeter un coup d'œil sur la vie de M. de Boufflers pour montrer ce qu'était ce prétendu rival de Rousseau, qui aida, sans le savoir, à son déclin

auprès de madame de Luxembourg. Rousseau, en effet, n'avait rien pour lutter contre cette brillante amabilité. Il faisait son possible pour plaire ou du moins pour ne pas déplaire à cette société frivole et amusante qu'il voyait malgré lui, mais il jouait de malheur. Par exemple, il avait un chien qu'il aimait beaucoup et qu'il appelait Duc; une fois devenu, à Montmorency, le familier de M. le duc et de madame la duchesse de Luxembourg et le commensal des grands seigneurs, il débaptisa son chien et l'appela Turc. C'était, croyait-il, une attention polie; par malheur, un des jeunes seigneurs de la société de madame de Luxembourg, le marquis de Villeroy, l'apprit et en fit l'histoire en plein souper devant Rousseau, qui ne sut que dire, et qui comprit trop tard « que ce qu'il y avait d'offensant pour le nom de *duc* dans cette histoire n'était pas tant de l'avoir donné à son chien que de le lui avoir ôté. A ces petits tracas, que grossissait l'imagination de Rousseau, vinrent bientôt se joindre les soucis que lui causa l'impression de l'*Emile*.

Ici je dois m'arrêter un instant. Les soucis que causa à Rousseau l'impression de l'*Emile* ont une grande importance dans sa vie, car c'est à ce moment et à ce propos qu'il ressentit la première atteinte de la triste et fatale manie qui le tourmenta le reste de sa vie et l'obséda chaque jour davantage. Cette première fois, il reconnut et il s'avoua sa maladie, n'étant pas encore assez mal pour n'avoir plus conscience de lui-même.

Personne n'a mieux défini sa maladie que Rousseau lui-même. Il y avait quelques retards dans l'im-

pression de l'*Emile*. Ces retards excitaient les ombrages de Rousseau. « Plus j'avais à cœur, dit-il, la publication de mon dernier et meilleur ouvrage, plus je me tourmentais à chercher ce qui pouvait l'accrocher ; et, toujours portant tout à l'extrême, dans la suspension de l'impression du livre j'en croyais voir la suppression... J'écrivais lettres sur lettres à l'imprimeur Guy, à M. de Malesherbes[1], à madame de Luxembourg ; et les réponses ne venant point, ou ne venant pas quand je les attendais, *je me troublais entièrement ; je délirais.* Malheureusement j'appris dans le même temps que le père Griffet, jésuite, avait parlé de l'*Emile*, et en avait rapporté des passages. A l'instant, mon *imagination part comme un éclair* et me dévoile tout le mystère d'iniquité : j'en vis la marche aussi clairement, aussi sûrement que si elle m'eût été révélée. Je me figurai que les jésuites, furieux du ton méprisant sur lequel j'avais parlé des colléges, s'étaient emparés de mon ouvrage ; que c'étaient eux qui en accrochaient l'édition,... que prévoyant ma mort prochaine, dont je ne doutais pas, ils voulaient retarder l'impression jusqu'alors, dans le dessein de tronquer, d'altérer mon ouvrage, et me prêter, pour remplir leurs vues, des sentiments différents des miens. Il est étonnant quelle foule de faits et de circonstances vint dans mon esprit se calquer *sur cette folie* et lui donner un air de vrai-

1. M. de Malesherbes, qui était alors chargé de la direction de l'imprimerie et de la librairie, était grand partisan de Rousseau. Il avait fait lui-même le traité de Rousseau avec le libraire Duchesne pour l'impression de l'*Emile*, et il en corrigeait les épreuves.

semblance; que dis-je? m'y montrer l'évidence et la démonstration[1]. »

Voilà une véritable clinique de la maladie de Rousseau faite par lui même. Cette disposition à prendre ombrage de tout, à grouper les circonstances les plus insignifiantes et à les rapporter à je ne sais quel complot imaginaire, cette sagacité maladive de l'esprit qui fait qu'il interprète tout en mal, cette clairvoyance dans le faux, cette promptitude de conjectures, ce don de produire autour de soi un mirage fatal et de vivre dans le milieu qu'on a créé comme dans la réalité, tels sont les traits principaux de ce délire mélancolique qui remplit la fin de la vie de Rousseau, et dont nous trouvons ici le premier accès. Quand il écrivait le livre XI des *Confessions*, Rousseau était dans un moment lucide; il avouait sa maladie en la racontant, il était à la fois l'observateur et le sujet de l'observation, le médecin et le malade. Plus tard, en révisant son manuscrit, comme la maladie ne lui laissait plus de trêve, il eut soin d'ajouter en note qu'il n'était pas malade, que ses soupçons étaient justes, et qu'il était véritablement victime d'un affreux complot et non point de son imagination. Que croirons-nous, le récit du livre XI des *Confessions*, qui est le récit du médecin, ou la note de la révision, qui est la note du malade? Nous retrouvons dans sa correspondance de 1761 les mêmes traits de maladie et les mêmes aveux de folie. Nous pouvons même y suivre de plus près ses rapides passages du délire à la raison, de la maladie à l'ob-

1. *Confessions*, livre XI

servation et au repentir. Tantôt il est tout entier à ses soupçons : « ... Mon livre est perdu, écrit-il à madame la duchesse de Luxembourg le 13 décembre 1761 ; je ne doute nullement que les jésuites ne s'en soient emparés avec le projet de ne point le laisser paraître de mon vivant.... et d'en substituer un autre après ma mort.... Il faudrait un mémoire pour vous exposer les raisons que j'ai de penser ainsi. Ce qu'il y a de très-sûr, au moins, c'est que le libraire n'imprime ni ne veut imprimer, qu'il a trompé M. de Malesherbes, qu'il vous trompera, et qu'il se moque de moi avec l'impudence d'un coquin qui n'a pas peur et qui se sent bien soutenu. » Tantôt il reconnaît son aveuglement, sa folie, et dans son chagrin il va jusqu'à vouloir se tuer, si bien que nous retrouvons ici cette pensée du suicide qui a fini par le perdre. « C'en est fait, cher Moultou, écrit-il le 23 décembre 1761 à un de ses amis de Genève, nous ne nous reverrons plus que dans le séjour des justes. Mon sort est décidé par les suites de l'accident dont je vous ai parlé ci-devant; et, quand il en sera temps, je pourrai, sans scrupule, prendre chez milord Édouard les conseils de la vertu même[1]. Ce qui m'humilie et m'afflige est une fin si peu digne, j'ose dire, de ma vie, et du moins de mes sentiments. Il y a six semaines que je ne fais que des iniquités, et n'imagine que des calomnies contre deux honnêtes libraires, dont l'un n'a de torts que quelques retards involontaires, et l'autre un zèle plein de générosité et de désintéressement,

1. Voyez *la Nouvelle Héloïse*, troisième partie, lettre XXII[e].

que j'ai payé, pour toute reconnaissance, d'une accusation de fourberie. *Je ne sais quel aveuglement, quelle sombre humeur, inspirée dans la solitude par un mal affreux*, m'a fait inventer, pour en noircir ma vie et l'honneur d'autrui, ce tissu d'horreurs, *dont le soupçon, changé dans mon esprit prévenu presque en certitude*, n'a pas mieux été déguisé à d'autres qu'à vous[1]. »

La lettre qu'il écrit le même jour à M. de Malesherbes n'est pas moins désespérée. Il voit, il reconnaît son délire, et, comme l'Ajax antique, une fois sorti de son accès, il se fait honte à lui-même. « Depuis plus de six semaines, dit-il à M. de Malesherbes, ma conduite et mes lettres ne sont qu'*un tissu de folies*, d'impertinences. Je vous ai compromis, monsieur; j'ai compromis madame la maréchale de la manière la plus punissable. Vous avez tout enduré, tout fait pour *calmer mon délire;* j'ouvre en frémissant les yeux sur moi. » Quand on observe avec attention l'état d'esprit de Rousseau, tel qu'il se laisse voir dans sa correspondance, depuis ce premier accès de sa maladie jusqu'à la publication de l'*Émile*, on voit encore de temps en temps reparaître ses défiances, sinon son délire, et l'on comprend alors le mélange qui se fait perpétuellement chez lui entre le caractère et la maladie, mélange singulier, mais fréquent chez les per-

1. Cette lettre, disent les auteurs de la *Correspondance*, a été trouvée dans les papiers de Rousseau; elle n'a pas été envoyée à son adresse. Rousseau l'avait conservée en brouillon; mais, quoi qu'il en soit, elle témoigne de deux choses : de l'aveu qu'il se faisait alors de son délire et de la pensée de suicide qui l'obsédait déjà.

sonnes dont la raison est troublée. Il y a beaucoup de leur caractère dans leur maladie et beaucoup aussi de leur maladie dans leur caractère, c'est-à-dire que, quand elles son malades, comme l'était Rousseau, d'après son aveu, dans les deux derniers mois de 1761, il semble qu'elles ne le sont que par l'exagération de leur caractère. Le penchant quelles avaient s'est poussé jusqu'à la folie, mais il n'a pas changé pour cela de nature. Et de même, quand elles recouvrent la santé, elles gardent encore l'empreinte de leur maladie, défiantes et ombrageuses, si leur folie était la défiance; jalouses, si leur folie était la jalousie. De cette façon, la seule différence qu'il y ait pour ces personnes entre l'état de maladie et l'état de santé est pour ainsi dire le degré du mal et la distance de la modération à l'accès. C'est ainsi que nous voyons Rousseau, même quand il a recouvré la raison, retomber encore dans les soupçons, et craindre je ne sais quelles embûches de la part des imprimeurs et des libraires de l'*Émile*, jusqu'à ce qu'enfin l'*Émile* soit publié. Alors Rousseau, reconnaissant non plus seulement qu'il a été malade, mais qu'il a été à grand tort soupçonneux et défiant, écrit le 30 mai 1762 à son ami de Genève, M. Moultou : « Enfin mon livre paraît depuis quelques jours, et il est parfaitement prouvé par l'événement que j'ai payé les soins officieux d'un honnête homme des soupçons les plus odieux. Je ne me consolerai jamais d'une ingratitude aussi noire, et je porte au fond de mon cœur le poids d'un remords qui ne me quittera plus. » Heureux, si seulement ce remords lui avait servi d'avertissement contre son caractère, et de préservatif contre sa maladie!

Après le complot imaginaire contre l'impression de l'*Émile*, qui avait tant tourmenté Rousseau, vint l'orage contre la publication. Le livre fut déclaré par le parlement impie et blasphématoire; il fut lacéré et brûlé en la cour du palais, et l'auteur lui-même, décrété de prise de corps, n'échappa à la prison que par la fuite. Nous avons peine aujourd'hui à comprendre un pareil orage contre l'*Émile*. L'ouvrage de Rousseau, comparé à beaucoup d'autres livres du siècle, est un retour aux sentiments religieux. Il combat l'impiété, il défend la cause de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il rend hommage au christianisme. Il n'est, il est vrai, d'aucune église, mais il prêche les bons et grands sentiments qui sont nécessaires à toutes les églises. Comment donc un pareil livre fut-il accusé et condamné, quand tant d'autres plus coupables et plus pernicieux étaient épargnés? L'histoire du temps peut seule nous expliquer cette énigme.

C'était en 1762, au moment de la lutte entre les jésuites et les parlements. Dans cette lutte, les jésuites succombèrent, et le 6 août le parlement prononça la dissolution de la société des jésuites; mais pour frapper les jésuites, qui, aux yeux de beaucoup de personnes, défendaient la cause de la religion et de l'Église, le parlement croyait nécessaire de témoigner hautement de son attachement à la religion et à l'Église. Il tenait à montrer qu'il était meilleur chrétien que les jésuites, et la publication de l'*Émile*, qui n'était un ouvrage religieux que pour les impies, tandis qu'il était un ouvrage impie pour les vrais chrétiens, devenait une occasion de faire acte de

zèle pour la religion. De là cet empressement à accuser et à condamner le livre et l'auteur. L'arrêt contre l'*Émile* et contre Rousseau est du 9 juin 1762, et l'arrêt contre la société de Jésus est du 9 août. L'un était la préface et l'autorisation de l'autre.

Rousseau ne comprenait rien à cette tactique, et quand on lui parla des poursuites que le parlement songeait à faire, il prit le propos pour un faux bruit, il crut même, dit-il, « que ce bruit était une invention des holbachiens pour tâcher de l'effrayer et pour l'exciter à fuir. » Comme il avait fait son livre contre la philosophie irréligieuse et non contre le christianisme, c'était du côté des philosophes qu'il attendait la guerre et non du côté de l'Église ou du parlement. De plus, il croyait avoir pour lui le crédit de madame de Luxembourg, qui connaissait beaucoup l'ouvrage, et l'appui de M. de Malesherbes, il croyait même être certain de la faveur du ministère. Que pouvait-il donc craindre? Rousseau ne savait pas que le ministère lui-même, c'est-à-dire M. de Choiseul, songeait à frapper les jésuites. Voulant frapper les jésuites, il ne fallait pas qu'il montrât une indulgence partiale pour les livres et les auteurs qui attaquaient la religion. Rousseau d'ailleurs avait eu un grand tort : il avait mis son nom à son livre, ce qui était contraire aux usages et aux maximes du parti philosophique [1]. La pratique de l'anonyme accom-

1. Voltaire écrivait le 13 août 1762 à Helvétius : « Il ne faut jamais rien donner sous son nom ; je n'ai pas même fait *la Pucelle*. Maître Joly de Fleury aura beau faire un réquisitoire, je lui

modait tout le monde. Elle accommodait l'écrivain qui attaquait et lui épargnait des périls que l'épicuréisme du dix-huitième siècle ne se souciait guère de courir; elle accommodait les magistrats et les administrateurs, qu'elle dispensait du devoir incommode d'être sévères. On sévissait contre le livre qu'on faisait brûler par le bourreau; on ignorait complaisamment l'auteur, qui pouvait se donner le plaisir d'aller lui-même voir brûler son livre. En se nommant publiquement, Rousseau gênait tout le monde; il faisait acte de citoyen dans un pays ou il n'y avait que des sujets. Un citoyen en effet ne doit pas plus cacher sa personne que sa pensée. Un sujet n'a pas les mêmes devoirs, n'ayant pas les mêmes droits. Je ne suis tenu d'être franc que si je suis sûr d'être libre. Les philosophes, n'étant pas libres, se dispensaient d'être francs; ils répandaient leurs pensées et cachaient leurs noms. Les salons le savaient; le pouvoir consentait à les ignorer. Rousseau troublait, par sa franchise inopportune, cette convention tacite faite entre le pouvoir et les écrivains. Le parlement résolut donc de poursuivre Rousseau, afin de paraître un zélé défenseur de la religion; le ministère servit les poursuites pour avoir le même mérite, et c'est ainsi que celui qui aurait dû être soutenu par le parlement, par le pouvoir et même par l'Église, comme un auxiliaire contre les philosophes, auxiliaire indiscret et incommode, je l'avoue, mais puissant, celui qui s'attendait à être pris comme un allié, et qui s'y prê-

dirai qu'il est un calomniateur, que c'est lui qui a fait *la Pucelle*, qu'il veut méchamment mettre sur mon compte. »

tait au fond d'assez bonne grâce, se vit tout à coup attaqué par le parlement, abandonné par la cour et renié par les philosophes. « Comme nous aurions chéri ce fou, s'il n'avait pas été faux frère! écrivait Voltaire à Damilaville le 30 juillet 1762. Et qu'il a été un grand sot d'injurier les seuls hommes qui pouvaient lui pardonner! »

Décrété de prise de corps, Rousseau voulait, dit-il, aller en prison et comparaître devant le parlement. Ses amis et ses protecteurs, le duc et la duchesse de Luxembourg, M. de Malesherbes, s'y opposèrent. Rousseau prétend qu'ils craignaient d'être compromis par ses réponses. Par générosité donc, il se décida à fuir, à quitter la France, et cette résolution soulagea, dit-il, tout le monde. Le duc et la duchesse de Luxembourg s'empressèrent de lui procurer les moyens de partir; le duc l'aida à emporter de sa maison de Montmorency au château tous ses papiers, à en faire le triage et à brûler les moins importants; il lui donna un cabriolet de poste. L'arrêt de prise de corps fut prononcé par le parlement à midi; Rousseau ne quitta Montmorency qu'à quatre heures. Les huissiers envoyés par le parlement auraient donc pu le trouver, mais ils allaient lentement, comme gens qui ne se souciaient guère de prendre leur prisonnier. « Entre La Barre et Montmorency, dit Rousseau, je rencontrai dans un carrosse de remise quatre hommes en noir qui me saluèrent en souriant. Sur ce que Thérèse m'a rapporté dans la suite de la figure des huissiers, de l'heure de leur arrivée et de la façon dont ils se comportèrent, je n'ai point douté que ce ne fussent eux. » Je n'en doute point non plus, surtout au salut. Rien

ne nous paraît plus étrange aujourd'hui que des huissiers qui reconnaissent leur prisonnier, et qui le saluent au lieu de l'arrêter. Cette facilité était l'effet de l'esprit du temps et le témoignage de la complicité universelle. En haut comme en bas, tout le monde, au dix-huitième siècle, cédait à l'ascendant des idées nouvelles. M. de Malesherbes, le directeur général de la librairie, corrigeait lui-même les épreuves de l'*Emile*, et les huissiers du parlement saluaient l'auteur qu'ils étaient chargés d'arrêter. Comme chacun avait le désir et l'espoir d'un nouvel ordre social que chacun se peignait en beau, personne ne songeait à soutenir sincèrement l'ancien ordre social. Ses défenseurs officieux se contentaient de sauver les apparences : ils faisaient faction sur les remparts, mais ils se gardaient bien de tirer sur ceux qui venaient attaquer la forteresse. C'est de cette manière aussi bien que fut défendue la Bastille, si j'en crois les meilleurs témoins de l'événement. La défense matérielle ne fut pas plus énergique que la défense morale. Les soldats de la Bastille, de même que les défenseurs de l'ancien ordre social, ne croyaient plus au bon droit de leur forteresse. Ce manque de foi énervait les âmes et les bras. Tout ce qui défendait l'ancienne monarchie, tout ce qui avait encore un air formidable s'adoucissait par une sorte d'amollissement général. Il y avait encore des dehors de persécution, il n'y avait plus de persécuteurs, et si les persécutés criaient, c'était par tactique et non plus par souffrance. Étrange aveuglement, dira-t-on, de la société d'avant 89, qui conspirait avec ses propres

ennemis, et qui introduisait le cheval de Troie dans les murs :

> Scandit fatales machina muros
> Fœta armis : pueri circum innuptæque puellæ
> Sacra canunt fenumque manu contingere gaudent.

Ne nous étonnons pas trop de cet aveuglement; nous l'avons vu de nos jours, quand la société d'avant 1848 s'était prise de je ne sais quelle prédilection insensée pour les romans qui lui faisaient affront ou qui la rendaient odieuse, quand les salons applaudissaient à qui mieux mieux aux récriminations envieuses de la mansarde, quand les habits noirs s'abaissaient par caprice d'imagination devant les blouses. Comme la société prétendait s'ennuyer, elle s'amusait à se laisser démolir. Ne blâmons donc pas nos pères; ils avaient de plus une excuse que nous n'avions pas. Ils sentaient que l'ancienne société, la société inégale et arbitraire ne pouvait et ne devait plus vivre, et qu'une société nouvelle, celle de 89 s'approchait. Cette société nouvelle, fondée sur la liberté et sur l'égalité, les uns la saluaient avec espoir, les autres la laissaient venir avec un assentiment généreux; nos pères n'abandonnaient donc qu'une maison près de s'écrouler et qu'ils avaient le droit de ne point vouloir soutenir. Quant à nous, c'est bien différent. Nous avons démoli nous-mêmes la maison que nous avions bâtie, ou nous avons sottement applaudi à ses démolisseurs. Si nos pères d'une main démolissaient 88, de l'autre ils bâtissaient 89. Nous avons, quant à nous, démoli ou laissé

démolir notre maison, sans vouloir ni savoir en bâtir une autre, et les démolisseurs, qui nous semblaient si aimables ou si intéressants, n'en savaient pas plus que nous, ce qui fait que nous sommes restés dans la rue, tout ébahis de notre aventure, et forcés de prendre le premier logement venu.

Le départ de Rousseau de Montmorency est le commencement de cette vie agitée et vagabonde qui fut désormais la sienne jusqu'à sa mort. Il en avait, dit-il, le pressentiment, car en embrassant Thérèse au moment du départ : « Mon enfant, lui dit-il, il faut s'armer de courage. Tu as partagé la prospérité de mes beaux jours ; il te reste, puisque tu le veux, à partager mes misères. N'attends plus qu'affronts et calamités à ma suite. Le sort que ce triste jour commence pour moi me poursuivra jusqu'à ma dernière heure. » Rousseau avait raison ; mais il ne disait pas et il ne savait pas qu'il se ferait lui-même ce sort qui devait le poursuivre jusqu'à sa dernière heure.

CHAPITRE XIV

ROUSSEAU ET MALESHERBES

Je veux rechercher dans la *Correspondance* de Rousseau jusqu'en 1762, c'est-à-dire jusqu'à son départ pour la Suisse, ce qui se rapporte à sa vie et à ses idées, ce qui complète ou ce qui contredit ses *Confessions* ou ses ouvrages. Dans cette recherche, je rencontre les quatre lettres à M. de Malesherbes, écrites en 1762. Ces lettres sont importantes dans l'histoire de Rousseau : il s'y montre comme il veut être vu. De plus, elles expriment avec une admirable éloquence cet amour de la campagne que Rousseau finit par inspirer à son siècle. Les opinions et les sentiments de Rousseau dans sa *Correspondance*, ses rapports avec M. de Malesherbes, son amour pour la campagne, tels sont les trois points que je veux étudier.

I

J'aime mieux Rousseau dans sa *Correspondance* que dans ses *Confessions;* il y est plus vrai ; non pas

qu'en écrivant à ses amis Rousseau ne prenne pas quelque soin de son personnage : nous faisons toujours un peu de toilette, même pour recevoir nos amis, et nous ne nous montrons jamais que comme nous voulons être vus; nous avons raison en cela, cette surveillance sur nous-mêmes nous profite. Cependant il y a une grande différence entre l'effort que nous faisons sur nous-mêmes pour paraître du bon côté dans notre correspondance ou dans notre conversation, et l'artifice inévitable qu'emploie tout homme qui fait ses confessions devant la postérité ou qui écrit ses mémoires. L'homme qui cause ou qui correspond avec ses amis ne songe pas à sa vie tout entière et à l'idée qu'il veut en laisser aux générations futures; il songe tout au plus à la circonstance et au moment. L'homme qui fait ses mémoires arrange le portrait qu'il veut faire de lui-même. Rousseau, dans ses *Confessions*, veut dire la vérité, je n'en doute pas; mais il y a deux sortes de vérités : la vérité de la vie ou de nos actions, et la vérité telle que la voit notre imagination. Nous nous faisons tous de nous-mêmes un modèle idéal que nous tâchons d'imiter, et, comme malheureusement nous ne pouvons pas toujours atteindre à ce modèle, nous voulons au moins en laisser une image après nous. Cette image n'est pas ce que nous avons été; elle est ce que nous aurions voulu être, ce que nous trouvons en nous-mêmes, dans notre caractère, et ce que nous n'avons pas pu exprimer dans notre vie. De ce côté, cette image est vraie sans être réelle. Telle est la vérité des *Confessions*; celle de la *Correspondance* se rapproche beaucoup plus de

la réalité, et c'est pour cela que je la préfère.

Cette réalité aussi bien n'est pas défavorable à Rousseau, et l'homme que nous voyons dans la *Correspondance* vaut souvent beaucoup mieux que le personnage qui nous est montré dans les *Confessions*. D'abord, un des bons sentiments qui se trouvent dans ses lettres et qui contredisent fort ses *Confessions*, c'est qu'il ne faut pas faire confidence au public de ses sentiments intimes. « Comme ce que j'ai eu de plus estimable, dit Rousseau à M. Moultou, a été un cœur très-aimant, tout ce qui peut m'honorer dans les actions de ma vie est enseveli dans des liaisons très-intimes, et n'en peut être tiré sans révéler les secrets de l'amitié, qu'on doit respecter, même après qu'elle est éteinte, et sans divulguer des faits que le public ne doit jamais savoir. J'espère pouvoir un peu causer avec vous de tout cela dans nos bois, si vous avez le courage de venir ce printemps. » Comment donc Rousseau, qui ne voulait parler des aventures de sa vie qu'avec un ami et dans les bois, s'est-il décidé à faire de ses aventures et de ses sentiments un récit pour le public? Cette contradiction s'explique par les progrès de la vanité, progrès presque irrésistibles dans le cœur de tout homme qui voit l'idée qu'il a de son mérite justifiée par l'admiration publique. Comment ne pas un peu se croire dieu, lorsqu'on se voit adoré, et quand surtout le siècle ne semble plus connaître qu'un seul genre de grandeur? Corneille, Molière et Racine n'ignoraient pas leur génie, il savaient leur grandeur; mais ils avaient autour d'eux d'autres grandeurs plus ou moins légitimes, celles de la cour, celles de l'armée

et celles de l'Église, qu'ils respectaient et qu'ils voyaient respectées; ils n'étaient donc pas tentés de se croire seuls grands dans le monde. Le dix-huitième siècle avait bien aussi sa hiérarchie politique, militaire et ecclésiastique : il commençait même à avoir une hiérarchie de plus, celle des gens de finance; mais comme le respect s'éloignait peu à peu de ces pouvoirs établis, soit par le mauvais esprit du siècle, soit par la faute des pouvoirs eux-mêmes, ces hiérarchies n'étaient plus des grandeurs. En même temps la littérature prenait chaque jour plus d'ascendant. Louis XV s'engourdissait dans les plaisirs, nos armées étaient battues à Rosbach, mais nos idées triomphaient dans toute l'Europe. Les grandeurs de l'esprit devenaient peu à peu les seules qui fussent respectées. De là l'incroyable puissance de Voltaire; de là aussi celle de Rousseau, plus soudaine et plus inattendue, qui se fit comme par un coup d'État, tandis que celle de Voltaire s'était établie à l'aide du temps. Rousseau savait aussi bien que personne quelle était sa puissance sur les esprits; il reconnaissait bien qu'il n'avait pas tous les moyens de crédit qu'avait Voltaire : il n'avait pas la fortune, il n'avait pas l'usage du monde; mais il était fier de pouvoir se passer de tout cela, et sa vanité jouissait d'une victoire qu'il avait gagnée tout seul du fond de son grenier. « Mon cher ami, écrit-il le 23 décembre 1761, à M. Roustan, de Genève, pour le détourner de la vie littéraire, pesez bien ce que je vais vous dire. J'ai fait quelque essai de la gloire : tous mes écrits ont réussi; *pas un homme de lettres vivant, sans en excepter Voltaire, n'a eu des moments plus brillants que*

les miens; et cependant je vous proteste que, depuis le moment que j'ai commencé de faire imprimer, ma vie n'a été que peine, angoisse et douleur de toute espèce. » Sachant sa gloire comme il la savait et goûtant sa grandeur tout en s'en plaignant, Rousseau devait naturellement se laisser aller à sa vanité; il devait peu à peu croire que sa personne était importante dans le monde, puisque ses écrits l'étaient, ne faisant pas la distinction que l'homme de lettres doit faire plus que personne entre la grandeur de la pensée humaine et la petitesse de l'homme. Une fois arrivé à croire que les événements de la vie d'un homme comme lui devaient intéresser le public, Rousseau oublia ce qu'il avait si bien dit sur l'inconvénient de faire confidence au public des secrets de son âme, et il écrivit ses *Confessions.*

J'ajoute que le genre de vanité de Rousseau et son genre de gloire se prêtaient à cette confession de sentiments devant le public. Il y a du prophète dans Rousseau : il ne veut pas seulement être lu, il veut être cru. Il y a aussi du dévot et du fidèle dans les partisans de Rousseau : ils n'ont pas seulement de l'admiration pour leur maître, ils ont de la foi. Or, quand les écrivains ont cette disposition à l'ascendant religieux et quand ils inspirent à leurs lecteurs ce goût de confiance et de soumission, il arrive naturellement que le chef de la secte passe à l'état de saint de son propre consentement, qui n'est pas difficile à obtenir, et du consentement de ses fidèles. L'homme alors fait effort pour être aussi bon, aussi grand qu'on l'imagine, et s'il ne peut pas l'être, il se drape, il se compose. Il fait le roman de son carac-

tère, n'en pouvant pas faire l'histoire, et il le donne en évangile à son église. Tel est le principe des *Confessions;* tel est aussi le principe des quatre lettres à M. de Malesherbes, qui sont des lettres préparées pour l'édification d'un des plus honorables dévots de Rousseau, et non pas des pensées écrites en courant à un ami, sous l'inspiration de la circonstance. Mais avant d'en venir à ces quatre lettres à M. de Malesherbes, je veux prendre çà et là dans la correspondance de Rousseau quelques témoignages de l'homme contre le saint ou le chef de secte, non pas pour opposer l'homme au saint et pour détruire l'un par l'autre : j'ai un meilleur dessein, je veux montrer que dans Rousseau l'homme simple et laissé à lui-même vaut mieux que le saint qui s'arrange et se compose.

Un des sentiments du chef de secte, un de ceux qu'il a le plus vivement exprimés et qu'il a le plus inspirés à ses partisans, est assurément la haine des grands et des riches. C'est par là qu'il a fait école et secte, parce que son éloquence a rencontré une des mauvaises passions du peuple, l'envie; c'est par là qu'il a eu une influence révolutionnaire : non pas que Rousseau soit dans le dix-huitième siècle le seul qui déclame contre les grands et les riches; c'était le ton de la littérature, qui semblait commencer à croire que dans la société toutes les vertus sont en bas et tous les vices sont en haut, comme si les hommes n'étaient pas les mêmes en haut qu'en bas, comme si la forme des vices en changeait la nature, et comme si le péché brutal n'était pas aussi détestable que le péché raffiné. Les boudoirs ne sont pas

plus prédestinés au vice que les mansardes ne sont prédestinées à la vertu : tout dépend de ceux qui les habitent; mais dans la guerre que Rousseau avait déclarée à la civilisation, il était nécessaire de montrer que les plus civilisés étaient naturellement les plus méchants; or, étant moins civilisés, ou plutôt jouissant moins de la civilisation, les pauvres devaient être meilleurs que les riches. De là les fréquentes apostrophes que Rousseau, dans ses ouvrages, fait aux grands et aux riches. Dans sa *Correspondance*, il est plus indulgent et plus juste. « Je vous dirai que je n'aime pas la fin de votre lettre, écrit-il en 1758 à M. Romilly, fils d'un horloger de Genève, qui lui avait envoyé des vers, et qui, de plus, dans sa lettre avait fort déclamé contre les riches, croyant en cela se montrer le fidèle disciple de Rousseau. Vous me paraissez juger trop sévèrement les riches; vous ne songez pas qu'ayant contracté dès leur enfance mille besoins que nous n'avons point, les réduire à l'état des pauvres, ce serait les rendre plus misérables qu'eux. Il faut être juste envers tout le monde, même envers ceux qui ne le sont pas pour nous. Eh! monsieur, si nous avions les vertus contraires aux vices que nous leur reprochons, nous ne songerions pas même qu'ils sont au monde, et bientôt ils auraient plus besoin de nous que nous d'eux. Encore un mot, et je finis. Pour avoir droit de mépriser les riches, il faut être économe et prudent soi-même, afin de n'avoir jamais besoin de richesses [1]. » Nous voilà loin de cette excommunication

1. *Correspondance*, édition Furne, p. 286, t. IV.

envieuse de la richesse, qui est le thème favori de la littérature démagogique. Vous méprisez les vices des riches, soit, si vous avez les vertus des pauvres [1]; sans cela, ce sont des vices qui s'irritent contre d'autres vices; ce sont les péchés d'en bas qui envient les péchés d'en haut. La charité du riche est d'assister le pauvre, la charité du pauvre est de supporter le riche. Cette charité-là n'est pas une moindre vertu que l'autre, car il est plus difficile d'aimer son prochain heureux et florissant que de l'aimer pauvre et malheureux, et, chose admirable, ces deux charités s'appellent mutuellement. La charité du riche rend plus facile la charité du pauvre. Le pauvre qui se voit aimé et assisté supporte volontiers la richesse de son prochain, non pas parce qu'il entre en partage de la fortune par l'aumône: comme l'aumône garde toujours plus qu'elle ne donne, elle risque d'exciter l'envie au lieu d'exciter la reconnaissance, si elle n'est point accompagnée chez le riche d'un sentiment de vraie compassion; mais si la compassion est vraie chez le riche, la résignation sera vraie aussi chez le pauvre; les bons riches font les bons pauvres, et les bons pauvres font les bons riches. Je donne volontiers à qui comprend le devoir de respecter mon bien; je défends au contraire mon bien contre qui prétend le partager. Quand le pauvre allègue son droit à l'assistance, je lui oppose mon droit de propriété : les droits se heurtent et se repoussent;

1. « Quid tibi prodest si eges facultate et ardes cupiditate? » — « Forte in divite est pecunia et non avaritia : et in paupere non est pecunia, sed avaritia. » (Saint Augustin, sur le psaume 51.)

les devoirs s'entendent et se concilient, ils font la paix de ce monde et la béatitude de l'autre. Je me figure le bon riche et le bon pauvre assis l'un près de l'autre au paradis; car ne pensez pas, Lazare, que ce soit seulement parce que vous êtes pauvre que vous reposez au sein de notre père Abraham; c'est parce que vous avez eu les vertus de votre état, c'est parce que vous avez été patient et résigné au lieu d'être envieux et hargneux, c'est parce que vous avez plaint le riche au lieu de le maudire, et que vous avez pardonné à sa dureté de cœur. Voilà pourquoi, Lazare, selon le beau tableau que fait saint Chrysostôme de votre mort et de celle du mauvais riche, les anges portent votre âme au ciel avec des concerts mélodieux et des cantiques d'allégresse, tandis que les démons emportent aux enfers l'âme du mauvais riche, en dépit de tous les esclaves et de tous les serviteurs qui escortent son cercueil[1]. Mais ne croyez pas qu'il n'y ait point de démons pour le mauvais pauvre comme pour le mauvais riche, et que les joies du ciel soient dues à ceux qui n'ont point eu les biens de la terre. La pauvreté et la richesse ne sont ni une vertu ni un vice, l'une qui doit toujours être récompensée, quoi qu'elle fasse, et l'autre toujours puni, quoi qu'il fasse aussi. La pauvreté et la richesse sont des professions et non des qualités.

Rousseau, dans sa *Correspondance*, semble prendre une sorte de malin plaisir à déconcerter ses disciples

1. « Funus divitis antecedit lugubris turba servorum, feretrum pauperis præcedit angelorum psallentium multitudo. » (Saint Chrysostôme, sermon 121.)

et à les décourager de l'imitation ou de la pratique de ses maximes. J'ai tort de parler ainsi : Rousseau n'a point en cela de parti pris; il arrive seulement que, dans sa *Correspondance*, il ne consulte que son bon sens, tandis que dans ses livres il songe au public, dont il faut piquer la curiosité par le paradoxe. Avec ses amis, il ne songe qu'à bien les avertir, et de plus il ne laisse pas de ressentir une mauvaise humeur fort naturelle contre ceux qui discréditent ses principes en les exagérant. Ainsi, ayant lu la *Nouvelle Héloïse*, beaucoup de bons jeunes gens s'imaginaient qu'il n'y avait rien de plus beau que les amours de Saint-Preux et de Julie, et que c'était là ce que Rousseau avait voulu glorifier : ils faisaient de Rousseau l'apôtre de l'amour romanesque, rôle vulgaire et banal en littérature, dangereux et corrupteur dans le monde. Aussi Rousseau le répudiait-il de toutes ses forces, et il en avait le droit, car, dans la *Nouvelle Héloïse*, la doctrine de l'auteur n'est pas de glorifier la faute, mais de glorifier le repentir et la réparation. Il n'a pas pris pour son ideal la maîtresse de Saint-Preux, mais la femme de M. de Wolmar. Voyez de quel ton ironique il gourmande un de ses prétendus disciples qui l'avait pris pour confident de ses amours romanesques, croyant le trouver indulgent de ce côté. On choisit toujours pour son directeur celui qu'on croit le plus disposé à nous pardonner, et on ne se confesse dans le monde qu'à ceux qui doivent nous absoudre. M. Deleyre était un Saint-Preux qui croyait avoir trouvé une Julie, et qui l'écrivait à Rousseau. Voici la réponse de Rousseau : « Enfin donc vous vous êtes choisi une maîtresse

tendre et vertueuse! Cela n'est pas étonnant; toutes les maîtresses le sont. Vous vous l'êtes choisie à Paris! Trouver à Paris une maîtresse tendre et vertueuse, c'est n'être pas malheureux. Vous lui avez fait une promesse de mariage? Cher Deleyre, vous avez fait une sottise; car si vous continuez d'aimer, la promesse est superflue; si vous cessez, elle est inutile, et peut vous donner de grands embarras..... Vous avez signé cette promesse de votre sang! Cela est plus que tragique; je ne sais si le choix de l'encre dont on écrit fait quelque chose à la foi de celui qui signe. Je vois bien que l'amour rend enfants les philosophes, tout aussi bien que nous autres. Cher Deleyre, sans être votre ami, j'ai de l'amitié pour vous, et je suis alarmé de l'état où vous êtes. Ah! de grâce, songez que l'amour n'est qu'illusion, qu'on ne voit rien tel qu'il est tant qu'on aime; et, s'il vous reste une étincelle de raison, *ne faites rien sans l'avis de vos parents.* » Que dites-vous de cette conclusion prosaïque? Dans les amours romanesques, les parents sont toujours les ennemis et les tyrans: Rousseau en fait les conseillers et les arbitres souverains de la conduite de son disciple. Le plus simple bourgeois ne parlerait pas autrement, et le mérite de Rousseau en cet endroit est de ne pas parler mieux.

Il avait prêché dans l'*Émile* une éducation fort contraire aux usages du temps, mais il craignait que ses imitateurs, sous prétexte de faire de petits Émiles, ne fissent de petits sots, qui, ayant l'inconvénient de ne point ressembler aux sots ordinaires et de ne point s'adapter à la société du temps, seraient doublement malheureux. Il avait raison. L'originalité

dans la sottise est une grande cause de malheur. Il craignait surtout, voyant les gens frivoles s'emparer de son système d'éducation comme d'une mode, que tout ce qu'il y avait dans ce livre de sage et de vrai, le respect de l'enfance et de la jeunesse, le soin qu'il faut avoir de cette simplicité de cœur et d'esprit qui fait la force de l'enfant et qu'il faut bien se garder d'altérer, mais qu'il faut aider à croître et à s'affermir, que toutes ces bonnes et grandes maximes, qui ne sont pas l'enseigne de son livre, mais qui en sont le fond, ne fussent mises en oubli par ses disciples. Il ne pouvait pas leur dire : Prenez garde ! il y a dans mon livre bien des choses qui sont pour le spectacle ; attachez-vous au fond, laissez le dehors ; il leur disait : « Vous m'inspirez pour M. et madame de Gollowkin toute l'estime dont vous êtes pénétré pour moi ; mais, flatté de l'approbation qu'ils donnent à mes maximes, je ne suis pas sans crainte que leur enfant ne soit peut-être un jour la victime de mes erreurs. Par bonheur je dois, sur le portrait que vous m'avez tracé, les supposer assez éclairés *pour discerner le vrai et ne pratiquer que ce qui est bien*. Cependant, il me reste toujours une frayeur fondée sur l'extrême difficulté d'une telle éducation : c'est qu'elle n'est bonne que dans son tout, qu'autant que l'on y persévère, et que s'ils viennent à se relâcher ou à changer de système, tout ce qu'ils auront fait jusqu'alors gâtera tout ce qu'ils voudront faire à l'avenir. *Si l'on ne va jusqu'au bout, c'est un grand mal d'avoir commencé.* »

Plus tard encore, en 1770, même soin à décourager ses imitateurs, en leur montrant que l'éducation

d'Émile est plutôt inventée pour contredire les éducations ordinaires que pour s'y substituer, que c'est une censure du mal plutôt qu'un modèle du bien. « S'il est vrai que vous ayez adopté le plan que j'ai tâché de retracer dans l'*Émile*, écrit-il à un abbé qui l'avait consulté sur l'éducation, j'admire votre courage, car vous avez trop de lumières pour ne pas voir que, dans un pareil système, il faut tout ou rien, et qu'il vaudrait cent fois mieux reprendre le train des éducations ordinaires, et faire un petit talon rouge, que de suivre à demi celle-là, pour ne faire qu'un homme manqué. Ce que j'appelle le tout n'est pas de suivre servilement mes idées ; au contraire, c'est souvent de les corriger, mais de s'attacher aux principes et d'en suivre exactement les conséquences avec les modifications qu'exige nécessairement toute application particulière. »

Rousseau est un apôtre ou un chef de secte d'une espèce toute particulière. Il veut persuader le public et il dissuade les individus : singulier procédé qui, si on l'examine de près, peut nous révéler la pensée de Rousseau. Il ne veut pas, il l'a dit cent fois, détruire la civilisation ; il veut cependant en retarder les progrès ou en empêcher les raffinements. Il est homme de réaction plutôt que d'innovation ; il veut discréditer l'éducation molle et oisive qui était à la mode de son temps, et pour cela il prêche dans l'*Emile* une éducation plus forte et plus active. Il élève son disciple à la campagne, il exerce son corps autant que son intelligence, il fait travailler ses mains autant que son esprit. Voilà, comme il le dit dans sa lettre de 1770, voilà *quels sont les principes;*

mais il ne veut pas que tous les enfants soient élevés comme Émile, c'est-à-dire selon les mêmes formes, et qu'ils soient tous des campagnards et des menuisiers, parce qu'Émile est campagnard et menuisier : « Ce sont là les conséquences qu'il faut nécessairement modifier dans les applications particulières. » On a dit qu'il y a un genre de dévotion qui anéantit le véritable esprit chrétien ; on peut dire aussi qu'il y a une manière d'imiter l'*Emile* qui contredit la doctrine même de l'*Emile*. La lettre tue l'esprit. De plus, en face d'une application particulière, en face d'un enfant qui va être élevé selon son formulaire, Rousseau tremble du mal qu'il va faire par ses imitateurs maladroits. La réalité l'avertit et le corrige. Dans son roman, il était à son aise pour accommoder les événements au caractère qu'il voulait donner à son héros. Comme il créait tout, rien ne lui résistait. Il sait bien qu'il n'en est pas de même dans une éducation réelle. Les événements et les caractères ne se prêtent pas à la volonté du maître, et de là une lutte perpétuelle entre le système et la nature des choses et des hommes, de là je ne sais combien de difficultés. Le système l'emporte-t-il, ce n'est qu'à l'aide d'une contrainte dont la nature, trop violemment asservie, prend tôt ou tard sa revanche. Aussi Rousseau craint-il que l'enfant élevé à l'instar d'Émile « ne soit quelque jour victime de la doctrine qu'il a prêchée. » Il demande donc, ou bien « qu'on sache discerner le vrai, » ou bien qu'on prenne l'éducation tout entière d'Émile, qu'on soit le maître de la nature de l'enfant et le maître des événements aussi absolument qu'on l'est dans un

roman : chose impossible ; mais c'est précisément parce que la chose est impossible qu'il la demande, bien sûr qu'il sera refusé, et que de cette façon il dégagera sa responsabilité. Cette peur d'être responsable de ses doctrines est un des traits caractéristiques de Rousseau dans sa *Correspondance*. Il est hardi jusqu'au paradoxe dans ses livres, il est timide et circonspect jusqu'au lieu commun dans ses lettres, et je ne lui en sais pas mauvais gré. Il y a là la différence toute naturelle qui existe entre le public et les individus : le public, grosse abstraction qui représente tout le monde et personne, qu'on prêche et que l'on conseille, sans se croire chargé et responsable du sort de personne ; les individus, au contraire, qui, aussitôt qu'ils sont en jeu, représentent un sort à décider et une responsabilité à encourir.

Dans ses ouvrages, Rousseau semble parfois prêcher la morale antique, avec toutes ses duretés, déguisées sous le nom de patriotisme. A l'entendre, l'État doit l'emporter sur la famille et le citoyen sur l'homme. De là, parmi ses enthousiastes, beaucoup d'honnêtes bourgeois qui pensaient devoir se draper dans les vertus antiques, en paroles, du moins ; de là aussi, pendant la Révolution, cette école d'imitateurs de Sparte et de Rome, qui se croyaient de grands citoyens et n'étaient que des sots, dont quelques-uns devinrent d'affreux bourreaux. En 1766, un de ces singes maladroits de la vertu antique consulta Rousseau sur ce qu'il devait faire. Il voulait, disait-il, délivrer sa patrie esclave, et pour cela il abandonnait sa femme et ses enfants, renonçait à ses devoirs d'époux et de père, s'en faisait gloire, et

demandait à Rousseau de l'admirer, car c'est pour cela qu'il consultait Rousseau; il lui demandait moins un conseil qu'un certificat de grand citoyen. La réponse de Rousseau est bien admirable, et faite pour décourager à jamais de leur triste manie tous ceux qui, pour arriver à la vertu extraordinaire, commencent par se dispenser de la vertu ordinaire. « Que Cassius (c'est le nom que s'était donné l'auteur de la lettre, qui ne parlait de lui-même qu'à la troisième personne), que Cassius s'occupe du sublime emploi de délivrer sa patrie, cela est fort beau, et je veux croire que cela est utile; mais ne se permettre aucun sentiment étranger à ce devoir, pourquoi cela? Tous les sentiments vertueux ne s'étayent-ils pas les uns les autres, et peut-on en détruire un sans les affaiblir tous? *J'ai cru longtemps*, dit-il, *combiner mes affections avec mes devoirs*. Il n'y a point là de combinaisons à faire, quand ces affections elles-mêmes sont des devoirs. *L'illusion cesse, et je vois qu'un vrai citoyen doit les abolir.* Quelle est donc cette illusion, et où a-t-il pris cette affreuse maxime? S'il est de tristes situations dans la vie, s'il est de cruels devoirs qui nous forcent quelquefois à leur en sacrifier d'autres, à déchirer notre cœur pour obéir à la nécessité pressante ou à l'inflexible vertu, en est-il, en peut-il jamais être qui nous forcent d'étouffer des sentiments aussi légitimes que ceux de l'amour filial, conjugal, paternel? et tout homme qui se fait une loi expresse de n'être plus ni fils, ni mari, ni père, ose-t-il usurper le nom de citoyen, ose-t-il usurper le nom d'homme?...

« ... On dirait, en lisant la lettre de Cassius, qu'il

s'agit d'une conspiration. Les conspirations peuvent être des actes héroïques de patriotisme, et il y en a eu de telles ; mais presque toujours elles ne sont que des crimes punissables, dont les auteurs songent bien moins à servir la patrie qu'à l'asservir, et à la délivrer de ses tyrans qu'à l'être. Pour moi, je vous déclare que je ne voudrais pour rien au monde avoir trempé dans la conspiration la plus légitime ; parce que enfin ces sortes d'entreprises ne peuvent s'exécuter sans troubles, sans désordres, sans violences, quelquefois sans effusion de sang, et qu'à mon avis le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain. Ceux qui aiment sincèrement la liberté n'ont pas besoin, pour la trouver, de tant de machines, et, sans causer ni révolutions ni troubles, quiconque veut être libre l'est en effet. Posons toutefois cette grande entreprise comme un devoir sacré qui doit régner sur tous les autres : doit-il pour cela les anéantir, et ces différents devoirs sont-ils donc à tel point incompatibles qu'on ne puisse servir la patrie sans renoncer à l'humanité ? Votre Cassius est-il donc le premier qui ait formé le projet de délivrer la sienne, et ceux qui l'ont exécuté l'ont-ils fait au prix des sacrifices dont ils se vantent ? Les Pélopidas, les Brutus, les vrais Cassius, et tant d'autres, ont-ils eu besoin d'abjurer tous les droits du sang et de la nature pour accomplir leurs nobles desseins ? Y eut-il jamais de meilleurs fils, de meilleurs maris, de meilleurs pères que ces grands hommes ?... Aussi je conclus, quoique à regret, que votre Cassius est fou, tout au moins ; et je vous avoue qu'il m'a tout à fait l'air d'un am-

bitieux embarrassé de sa femme, qui veut couvrir du masque de l'héroïsme son inconstance et ses projets d'agrandissement. »

Quel bon sens et quel grand sens ! et comme Rousseau pénètre bien les ruses de conscience ou de charlatanisme de ce Cassius, qui, ne pouvant pas être un bon mari, s'avise d'être un grand citoyen, essayant ainsi de cacher ses vices de tous les jours sous une vertu des dimanches ! Je ne puis pas avoir les petites vertus, celles qui coûtent, parce qu'elles sont de tous les moments : eh bien ! je vais m'arranger pour avoir les grandes vertus, celles dont l'occasion est rare dans la vie, et j'en aurai le langage et l'affectation, ne pouvant pas en avoir la pratique; cela suffira au monde, qui ne juge les héros que de loin. Rousseau n'est point dupe de ce calcul de vanité et d'ambition. Sous le grand citoyen, il découvre le mauvais mari, le mauvais fils ou le mauvais père. Il arrache son masque au charlatanisme, ou, s'il y a là plus que du charlatanisme, s'il y a du fanatisme, il ôte aussi au fanatisme le sophisme ordinaire du fanatisme dont il se fait une excuse. Quel est, en effet, le sophisme ordinaire ? L'homme dévoué à l'accomplissement de ce qu'il croit un devoir ne peut se permettre aucun sentiment étranger à ce devoir.

De toutes amitiés il détache son âme,

dit Orgon, expliquant le genre de fanatisme qu'il prend dans l'entretien de Tartufe,

Et je verrais mourir frère, enfant, mère et femme
Que je m'en soucierais autant que de cela !

C'est ce sophisme, qui autorise à n'avoir affection pour rien que pour l'objet de sa dévotion, que Rousseau réfute admirablement, en montrant l'accord qu'il y a entre tous les bons sentiments. Loin qu'un devoir puisse en détruire un autre, ils se soutiennent et s'affermissent mutuellement. Les cas sont rares dans la vie, où l'homme se trouve entre deux devoirs, forcé de sacrifier l'un à l'autre. Il est ordinairement entre plusieurs devoirs, qu'il doit également remplir, sans que l'un nuise à l'autre ; mais comme le devoir pèse au cœur de l'homme, il prend parfois le parti d'opposer l'un à l'autre pour se dispenser de l'un et de l'autre, et il se dit embarrassé de choisir entre ses obligations, quand il est seulement embarrassé de les remplir toutes. L'ordre, qui s'établit très-facilement entre tous nos devoirs et que Rousseau explique admirablement, répond à cet embarras prétendu. Il n'en est pas des devoirs de l'homme comme de ses passions. Ses passions, loin de se supporter et de s'affermir l'une l'autre, comme font les bons sentiments, se repoussent et s'excluent, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus qu'une seule qui règne sur les ruines de toutes les autres. Le fanatisme veut faire aussi d'un des devoirs de l'homme son devoir unique et exclusif; il transforme le devoir en passion. Est-ce pour le fortifier ? Non ; le devoir, ainsi transformé en passion, s'altère et s'affaiblit. Ne croyons pas, en effet, que la passion qui finit par l'emporter sur toutes les autres devienne pour cela plus forte et qu'elle remplisse plus doucement l'âme; non, elle la tourmente et l'agite, au lieu de la satisfaire : elle a beau être excessive, elle n'est pas con-

tente, et elle ne peut pas donner au cœur de l'homme le contentement qu'elle n'a pas. Ne laissons donc pas un devoir quelconque, soit celui de la religion, soit celui du patriotisme, dégénérer en fanatisme, et sachons que, selon la belle et profonde remarque de Rousseau, tout devoir qui veut en supprimer un autre n'est plus un devoir, mais un fanatisme, et même c'est à ce signe qu'il faut juger entre nos sentiments. Ceux qui n'en veulent point supporter d'autres à côté d'eux, le patriotisme qui exclut la piété, la piété qui exclut l'amour de la famille, deviennent aussitôt, par leurs excès, non plus des devoirs, mais des passions, non plus un bon sentiment, mais un fanatisme. Quiconque dit qu'il n'a pas le temps d'être bon père, tant il est occupé d'être un bon citoyen, ne le croyez pas ! et surtout que la patrie ne lui remette pas le soin de sa destinée ! N'ayant pas eu de cœur pour les siens, il n'en aura pas pour ses concitoyens, et il trahira son pays avec la même âme sèche et mesquine qui lui fait abandonner sa famille. Singulière erreur de croire qu'un vice a nécessairement une vertu pour contre-poids ! Il est impie envers Dieu, donc il doit aimer ses enfants: pourquoi cela ? Et il n'est pas plus vrai qu'une vertu ait aussi nécessairement un vice pour contrepoids. Il aime beaucoup sa famille, donc il n'aime pas sa patrie : pourquoi cela ? Disons plutôt avec Rousseau que les bons sentiments s'appellent et se soutiennent les uns les autres. Les vices luttent l'un contre l'autre dans l'âme qu'ils déchirent, et dont ils font une image de l'enfer, de même que les vertus s'unissent et s'enchaînent l'une à l'autre, faisant

l'harmonie et la paix dans l'âme humaine, dont elles font une image du ciel.

Les livres de Rousseau inspirent la misanthropie, et même ils poussent au suicide; il a traité cette question du suicide dans la *Nouvelle Héloïse*, il semble avoir voulu laisser le lecteur en suspens, tant il y donne de bonnes raisons pour et contre. Comme le suicide a toujours un air de hardiesse et d'énergie, comme de plus au dix-huitième siècle il semblait se rattacher aux doctrines philosophiques et se séparer des doctrines chrétiennes, il y avait parmi les partisans de Rousseau des gens qui, malheureux ou non, penchaient vers le suicide, et qui consultaient le maître pour savoir s'ils devaient se tuer ou non, soit que la consultation fût un moyen d'ajournement qui ne déplaisait pas, soit que ce fût un moyen de se faire plaindre ou de se faire admirer; il y a souvent beaucoup de vanité dans le suicide. Loin de se prêter à ces désespoirs vaniteux, Rousseau les combattait dans ses lettres avec un bon sens admirable, contredisant encore de ce côté dans sa *Correspondance* l'influence de ses livres, et parlant aux individus tout autrement qu'au public. « Soyez content, écrit-il en 1770 à un de ces suicides consultants, soyez content, monsieur, vous et ceux qui vous dirigent. Il vous fallait absolument une lettre de moi: vous m'avez voulu forcer à l'écrire, et vous avez réussi : car on sait bien que quand quelqu'un nous dit qu'il veut se tuer, on est obligé, en conscience, de l'exhorter à n'en rien faire. Je ne vous connais point, monsieur, et n'ai nul désir de vous connaître; mais je vous trouve très à plaindre, et

bien plus encore que vous ne pensez : néanmoins, dans tout le détail de vos malheurs, je ne vois pas de quoi fonder la terrible résolution que vous m'assurez avoir prise. Je connais l'indigence et son poids aussi bien que vous, tout au moins; mais jamais elle n'a suffi seule pour déterminer un homme de bon sens à s'ôter la vie. Car enfin le pis qu'il puisse arriver est de mourir de faim, et l'on ne gagne pas grand'chose à se tuer pour éviter la mort... Mais l'opprobre... La mort est à préférer, j'en conviens ; mais encore faut-il commencer par s'assurer que cet opprobre est bien réel. Un homme injuste et dur vous persécute; il menace d'attenter à votre liberté : eh bien ! monsieur, je suppose qu'il exécute sa barbare menace ; serez-vous déshonoré pour cela ? Des fers déshonorent-ils l'innocent qui les porte ? Socrate mourut-il dans l'ignominie?... Plus je relis votre lettre, plus j'y trouve de colère et d'animosité. Vous vous complaisez à l'image de votre sang jaillissant sur votre cruel parent, vous vous tuez plutôt par vengeance que par désespoir, et vous songez moins à vous tirer d'affaire qu'à punir votre ennemi... Je conviens pourtant, monsieur, que votre lettre est très-bien faite, et je vous trouve fort disert pour un désespéré[1]. »

J'ai cité cette lettre, parce que j'y trouve une peinture exacte de ces faux désespoirs qui, depuis la fin du dernier siècle jusqu'à ces derniers temps, avaient fait invasion dans la littérature et même aussi dans la société. Il y avait dans ces faux désespoirs bien des

1. Page 827.

choses, et presque toutes petites, mais exagérées par la vanité ; il y avait d'abord la mauvaise humeur que causent aux hommes les contrariétés qui sont le fonds de la vie humaine dans toutes ses conditions ; la vanité transformait ces contrariétés inévitables en malheurs exceptionnels, en injustices singulières faites par la fortune au génie ou à la vertu. Rien ne tourne plus aisément à la tristesse que la vanité trompée. De plus, la tristesse semblait une originalité ; on se faisait mélancolique pour paraître un homme supérieur ; les jeunes gens mêmes visaient à la misanthropie et se hâtaient de perdre l'illusion sans prendre le temps d'avoir de l'expérience. C'est ce travers des générations filles de la Révolution française que raillait avec une bonhomie charmante M. Lacretelle, quand, peignant dans ses vers ces Timons de vingt ans qui, au bal même, prenaient des airs de pénitents noirs et dansaient avec une sorte de componction sentimentale, il s'écriait gaiement :

Cédez-moi vos vingt ans, si vous n'en faites rien !

Cette manie me semble discréditée aujourd'hui. La jeunesse de nos jours n'est plus triste par préméditation, comme elle l'était autrefois, et c'est tant mieux. Je ne sais pas si elle a beaucoup de motifs d'être gaie ; mais elle a grande envie de s'amuser. Le matérialisme des mœurs, qui fait la plaie de notre société plus que le matérialisme des idées, ne se prête pas à la tristesse et s'accommode aisément du plaisir, sinon de la gaieté. Il y avait dans les tris-

tesses prétentieuses d'il y a trente ans un reflet du spiritualisme que la société avait rappris à l'école du malheur ; il y a dans la jovialité qui a repris faveur un reflet du matérialisme moderne. Enfin la passion politique, qui avait sa part dans la gravité des générations d'il y a trente ans, semble aussi avoir disparu. Quand la jeunesse est en effervescence, elle chante le *Sire de Framboisi*, qui est la *Marseillaise* de nos jours.

Les faux désespérés n'étant plus qu'un portrait du temps passé, il est curieux d'en trouver la première esquisse dans Jean-Jacques Rousseau, esquisse vivante et expressive. Ce désespoir qui a besoin de se montrer, cette douleur qui, au lieu de se consumer elle-même, veut à toute force se faire plaindre et presque se faire admirer; ce désespéré qui a soin d'être disert, cette misère qui n'est pas seulement un malheur, mais qui est aussi une injustice, si bien qu'il y a un persécuteur à haïr, et que la haine soulage involontairement la douleur ; l'homme s'érigeant en martyr au lieu d'être seulement un infortuné, mais en martyr irrité et déclamateur ; le sang du suicidé jaillissant avec adresse sur le parent cruel, la vengeance changée en un drame qu'on montre aux spectateurs convoqués à grand renfort de déclamations, tout cela qui répugne à l'idée d'un chagrin vrai et profond et qui dénote partout une vanité aigrie et enfiellée, voilà les traits expressifs sous lesquels Rousseau peint les faux désespérés qui se prétendaient ses disciples, et qu'il repousse avec dédain comme des contrefacteurs maladroits. Le grand Condé disait que l'acteur Montfleury, qui dé-

clamait pompeusement le rôle d'Auguste, lui gâtait le vers de Corneille :

> Soyons amis, Cinna; c'est moi qui t'en convie.

« Vous me gâtez mon *Discours sur l'Inégalité des conditions,* » disait Rousseau à ceux qui faisaient de tous les pauvres des saints et de tous les riches des damnés; les vices du pauvre, croyez-le bien, ne valent pas mieux que ceux du riche. « Vous me gâtez mon *Émile,* » disait-il à ceux qui voulaient élever leurs enfants comme des paysans et des ouvriers, parce qu'il avait censuré la mollesse des éducations ordinaires. « Vous me gâtez mon suicide, celui de Caton ou de Brutus, » disait-il enfin à ceux qui se faisaient désespérés pour déclamer à leur aise, et qui parlaient de se tuer afin d'avoir le plaisir de se faire plaindre. Rousseau avait-il raison de combattre ainsi l'exagération de ses imitateurs? Oui, assurément; il montrait par là ce qu'il avait voulu : réformer et non pas détruire, retarder les raffinements de la civilisation, et *non pas replonger le monde dans la première barbarie* [1], tempérer les effets de l'inégalité des conditions humaines et non pas établir un niveau impossible, s'opposer à la mollesse et non pas introduire la grossièreté. Cependant, s'il avait le droit de gourmander ses imitateurs maladroits, ceux-ci à leur tour avaient bien aussi quelque droit de répondre

1. Troisième dialogue, *Rousse* *Jean-Jacques*, p. 131. Édition Furne.

au philosophe que, s'ils s'étaient trompés sur ses intentions, c'était sa faute. En effet, au lieu d'exprimer simplement ses idées, Rousseau les avait exagérées jusqu'au paradoxe; il avait voulu non-seulement qu'elles fussent vraies et utiles, mais qu'elles parussent neuves, hardies, singulières. Il avait cherché et trouvé le succès dans l'étonnement du siècle, dans l'exaltation de ses lecteurs. Pouvait-il ensuite demander à ses lecteurs de discerner dans ses ouvrages *ce qui était vrai et de ne pratiquer que ce qui était bien?* Il les avait enivrés à dessein : pouvait-il exiger qu'ils pensassent et qu'ils agissent comme s'ils étaient à jeun?

J'ai voulu jeter un coup d'œil sur la *Correspondance* de Jean-Jacques Rousseau, et y retrouver l'homme derrière l'écrivain et le philosophe, parce que je suis persuadé que l'homme y gagne. J'arrive maintenant aux quatre lettres écrites à M. de Malesherbes.

Ces lettres, qui *contiennent le vrai tableau du caractère de Jean-Jacques et les vrais motifs de toute sa conduite* (tel est le titre même que leur donne Rousseau), ont été écrites avant les *Confessions*, et en sont la première pensée; elles témoignent de ce besoin que ressentait déjà Rousseau de se faire l'historien de sa vie et de se montrer sous le jour qu'il voulait choisir. La correspondance ordinaire de Rousseau est rédigée avec soin, sinon avec calcul, car il faisait des brouillons de toutes ses lettres, et il en gardait des copies. Les quatre lettres à M. de Malesherbes sont encore moins de premier mouvement que les autres. M. de Malesherbes était le protecteur le plus puissant et le

plus fervent de Rousseau, ou plutôt il était un de ses sectaires, car c'est la gloire de Jean-Jacques Rousseau et la marque de l'ascendant de ses écrits, que la plupart de ses protecteurs ont été ses sectaires, madame de Luxembourg et madame de Boufflers, Malesherbes et le prince de Conti; c'étaient, si je puis ainsi parler, des paroissiens qui protégeaient leur curé. Les lettres que Rousseau adresse à M. de Malesherbes expriment fort bien cette attitude particulière de Rousseau avec ses patrons. Les patrons prenaient Rousseau pour un personnage singulier qui excitait leur curiosité en même temps que son génie les attirait : ils voulaient le connaître et l'expliquer. Se prêtant alors à cette curiosité, qui lui donnait une grande prise sur eux, Rousseau s'interprétait et s'exposait; il faisait de lui-même la peinture qui pouvait le plus attirer l'intérêt, la pitié, mais une pitié pleine d'admiration, et surtout il avait soin de dire que personne ne le connaissait que lui-même, ce qui donnait à ses confidences le charme et l'autorité d'une révélation [1].

Avant d'entrer dans les détails de cette révélation, je crois qu'il est bon de dire quelques mots du disciple que Rousseau s'était fait en M. de Malesherbes. Je ne puis point passer devant cette généreuse figure de Malesherbes sans m'y arrêter un instant, car M. de

1. « Passant ma vie avec moi, je dois me connaître, et je vois, par la manière dont ceux qui pensent me connaître interprètent mes actions et ma conduite, qu'ils n'y connaissent rien. Personne au monde ne me connaît que moi seul. » (Première lettre à M. de Malesherbes.

Malesherbes est, de tous les partisans de Rousseau, celui dont la vie et la mort honorent le plus le maître dont il avait embrassé les doctrines

II.

Lamoignon de Malesherbes était l'arrière-petit-fils du premier président du parlement de Paris sous Louis XIV, de M. Lamoignon, l'ami de tous les grands hommes du siècle de Louis XIV, et leur égal par son grand esprit, au dire des contemporains. Son fils, M. de Lamoignon, avocat-général, fut aussi célèbre que son père par son talent et par son amour des lettres. Le fils enfin de celui-ci, M. Lamoignon de Blancmesnil, moins distingué que son père et son aïeul, fut cependant chancelier de France après d'Aguesseau. C'était un hommage rendu à son nom, et il le méritait par son caractère: il avait ce respect de la justice et ce culte éclairé des lettres qui avaient fait la gloire de sa famille. Ces traditions d'honneur et de goût soutiennent l'homme mieux que ne le ferait souvent le plus grand esprit du monde. Pendant qu'il était chancelier, M. le maréchal de Belle-Isle proposa dans le Conseil de décréter la peine de mort contre les auteurs, vendeurs et colporteurs d'ouvrages réputés mauvais et dangereux. M. de Blancmesnil s'y opposa vivement et termina la discussion en s'écriant d'un ton ferme et élevé: « Non, monsieur, on ne se joue pas

ainsi de la vie des hommes; apprenons à mieux proportionner les peines à la nature et à la gravité des délits[1]. »

Chez les Lamoignon, les vertus publiques s'appuyaient sans effort sur les vertus privées, et l'homme valait le magistrat. En 1770, au moment de la destruction des parlements, M. de Blancmesnil fut exilé à Malesherbes, et M. de Maupeou fut nommé garde des sceaux. M. de Maupeou, l'auteur de cette révolution dans la constitution de la magistrature en France, voulait être chancelier, et pour cela il fallait que M. de Blancmesnil donnât sa démission, parce que la dignité de chancelier était inamovible. Il la lui fit demander par un grand seigneur qui vint à Malesherbes et représenta à M. de Blancmesnil que s'il ne donnait pas sa démission, le roi irrité l'exilerait fort loin et séquestrerait ses rentes et ses pensions, qui faisaient sa seule fortune. M. de Blancmesnil, après l'avoir entendu, lui répondit qu'il ne pouvait s'expliquer qu'en présence de ses enfants; il les fit appeler. « Mes enfants, leur dit-il, voilà monsieur qui me demande ma démission, dont M. de Maupeou a besoin pour être nommé chancelier. Pensez-vous que je doive la donner? — Non, mon père, répondit l'un d'eux pour les autres; quand on est chancelier de France et qu'on n'a rien à se reprocher, on meurt avec ce titre. — Mais il ajoute que le roi ne me laissera pas à Malesherbes, et qu'on m'enverra dans quelque lieu fort éloigné où je serai seul. — Mon

1. *Essai sur la Vie, les Écrits et les Opinions de M. de Malesherbes*, par M. Boissy d'Anglas, t. Ier, p. 395.

père, nous vous suivrons tous, et partout où nous serons avec vous, nous vous ferons trouver Malesherbes. — Il dit encore qu'on séquestrera mes rentes, qu'on me retirera mes pensions, et qu'alors je n'aurai plus de quoi subsister. — Ah! mon père, dirent-ils tous ensemble en se précipitant dans ses bras, tout ce que nous avons n'est-il pas votre bien? — Vous le voyez, reprit M. de Blancmesnil; il n'y a aucun motif pour que je donne ma démission, vous pourrez le dire à M. de Maupeou; mais veuillez en même temps lui exprimer toute ma reconnaissance pour la vive satisfaction qu'il me fait éprouver en ce moment[1]. »

Ce trait nous fait entrer dans l'intérieur de cette famille des Lamoignon, et nous montre quels sentiments d'affection et d'honneur y régnaient. M. de Malesherbes était un de ces fils affectueux et dévoués; aussi, devenu à son tour chef de famille, il a mérité que cette famille, toujours unie et toujours dévouée, se pressât pour mourir avec lui sur l'échafaud de 93, où l'accompagnèrent sa fille, son gendre, sa petite-fille et son petit-gendre, immolés tous le même jour.

Ce fut pendant que son père était chancelier que Malesherbes fut chargé de la direction de la librairie, de 1750 à 1768. Il était en même temps président de la cour des aides. Cette époque est fort importante dans l'histoire littéraire et politique du dix-huitième siècle, car c'est à ce moment que l'esprit philosophique prit son ascendant dans la littérature et dans

1. *Essai sur la Vie, les Ecrits et les Opinions de M. de Malesherbes*, par M. Boissy d'Anglas, t. Ier, p. 504.

le monde; c'est aussi de 1750 à 1768 que Rousseau publia tous ses grands ouvrages. Les personnes qui croient naïvement que les gouvernements peuvent régler la marche et les mouvements de la pensée publique seront disposées à penser que Malesherbes a beaucoup aidé aux progrès et au triomphe de l'esprit philosophique en France, et les unes le béniront de la part qu'il a prise à ce triomphe, les autres l'en maudiront. Quant à moi, qui ne crois pas que Malesherbes, comme directeur de la librairie de 1750 à 1768, eût pu arrêter la marche de l'esprit public s'il l'eût voulu, je ne crois pas non plus qu'il ait beaucoup fait pour en hâter le triomphe. Les gouvernements n'ont de puissance sur la marche des idées que quand les esprits sont faibles et irrésolus, ou divisés ou las. Alors l'administration peut aisément brider un char et un attelage qui ne veulent pas s'emporter; elle peut aisément conduire l'opinion publique et la littérature. Au dix-huitième siècle, les esprits n'étaient ni timides par faiblesse ni soumis par lassitude. Ils étaient ardents, pleins d'espérances et d'illusions. Le gouvernement le plus fort n'eût pu les maîtriser. La presse clandestine en France et la presse de contrebande en Hollande et en Suisse eussent rompu toutes les barrières. Le gouvernement aurait pu être tyrannique, il n'aurait pas été puissant. Que fallait-il donc que fît alors un directeur de la librairie? Ce que fit Malesherbes, c'est-à-dire qu'il fût tolérant et même complaisant pour les livres honnêtes, pour les sentiments sincères, pour les idées qui semblaient vraies, quoiqu'en même temps elles parussent hardies; qu'il ne s'effrayât pas

d'un peu d'audace et même de raideur, qu'il réservât sa sévérité contre les libelles calomnieux, contre l'esprit de faction, contre la littérature obscène, contre la philosophie de l'athéisme. Ce qu'un directeur de la librairie aurait dû faire alors par prudence, Malesherbes le fit par conviction et de bonne foi. Il aimait ces principes de liberté, d'égalité, de justice, que les écrivains du dix-huitième siècle proclamaient avec zèle et même avec emphase; il croyait qu'il serait bon de les appliquer dans le gouvernement, dans les lois, dans l'administration, et il pensait que c'était le droit et le devoir des écrivains de réclamer cette application. « Je félicite ma patrie, dit-il dans son discours de réception à l'Académie française, de ce qu'aujourd'hui tout ce qui mérite d'occuper et d'intéresser les hommes est du ressort de la littérature... La littérature et la philosophie semblent avoir repris le droit qu'elles avaient dans l'ancienne Grèce de donner des législateurs aux peuples. Une voix s'est élevée du milieu de vous, messieurs, du sein de cette Académie. Montesquieu a parlé, et les nations ont accouru pour l'entendre... Aujourd'hui les philosophes regardent la législation comme un champ ouvert à leurs travaux, tandis que les jurisconsultes cherchent à porter dans les leurs le flambeau de la philosophie. Osons dire qu'un noble enthousiasme s'est emparé de tous les esprits, et que le temps est venu où tout homme capable de penser et surtout d'écrire se croit obligé de diriger ses méditations vers le bien public. »

Voilà la vraie doctrine du dix-huitième siècle, voilà ce que proclamait tout haut, en pleine Acadé-

mie, un des chefs de la magistrature française, l'héritier des Lamoignon; voilà quels étaient les principes du directeur de la librairie de 1750 à 1768. Avec de pareilles idées et avec la confiance généreuse de Malesherbes, comment, pendant sa direction, se serait-il opposé à l'essor philosophique et politique de la littérature? Comment, reconnaissant *le droit et le devoir des écrivains de diriger leurs méditations vers le bien public*, leur aurait-il interdit la pratique de ce droit et de ce devoir? Nous sommes peut-être en train aujourd'hui de voir ce droit et ce devoir des écrivains discrédités par l'insouciance du public ou abolis par les craintes de l'autorité. L'ascendant de la littérature sur la politique et la législation, après avoir duré plus de cent ans, depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours, est partout critiqué et contesté. La littérature a eu son règne dans la seconde moitié du dix-huitième siècle jusqu'à 89, et son gouvernement sous la monarchie constitutionnelle pendant plus de trente ans. Elle se laisse aujourd'hui détrôner à la fois et destituer, c'est-à-dire qu'elle perd son influence et son pouvoir. Puisque nous assistons à la fin peut-être de l'empire de la littérature, ce doit nous être une raison de plus de nous reporter à ses jours de puissance, et de rendre hommage à ceux qui ont aidé à cette puissance.

Quand M. de Malesherbes prit la direction de la librairie, il s'était fait des principes sur cette matière, et il voulait les appliquer. La presse n'était pas libre; les livres ne pouvaient paraître qu'autorisés par une censure. Comment exercer cette censure? « Les uns,

dit-il dans le premier de ses cinq mémoires sur la librairie[1], croient que les censeurs doivent être chargés non-seulement de veiller à ce qu'il ne s'imprime rien de contraire à la religion et aux bonnes mœurs, mais encore d'empêcher que le goût ne se déprave, en sorte que j'ai ouï dire sérieusement qu'il est contre le bon ordre de laisser imprimer que la musique italienne est la seule bonne, et il se trouve des gens qui s'en prennent à l'autorité de ce que tel poëme ou tel roman imprimé est détestable... D'autres se sont fait une idée moins pompeuse de la censure : ils conviennent qu'il faut la restreindre à empêcher ce qui est réellement mal ; mais ils vont jusqu'à écrire qu'un censeur ne doit permettre à un auteur que ce qu'il se permettrait lui-même, qu'il répond de la dureté des expressions de l'ouvrage qu'il approuve, de l'injustice de sa critique, du manque d'égards ; en un mot, ils pensent que tout ce qu'on pourrait reprocher à un auteur doit l'être à son censeur. »

Malesherbes a raison : la censure, quand elle existe, ne doit interdire que ce qui est réellement mal dans les ouvrages, et elle ne doit pas s'inquiéter de ce qui tient à la forme et au style ; mais c'est l'inconvénient de la censure qu'elle a toujours l'air d'approuver ce qu'elle permet. Pour prévenir cet inconvénient, l'usage s'était introduit de donner quelquefois des autorisations verbales. Dans ce cas,

1. Les mémoires sur la librairie avaient été rédigés en 1758 pour le dauphin, fils de Louis XV et père de Louis XVI, de Louis XVIII et de Charles X.

l'auteur remettait son ouvrage manuscrit au directeur de la librairie; celui-ci le faisait examiner par un censeur qui n'était connu que de lui, et, sur son rapport, il autorisait verbalement la publication; mais le livre ne pouvait porter sur le frontispice que le nom d'une ville étrangère. Le parlement pouvait ensuite, s'il le voulait, poursuivre, condamner le livre et même le faire brûler par la main du bourreau. Ni l'administration ni le censeur ni l'auteur n'étaient inquiétés, l'un pour avoir écrit et l'autre pour avoir approuvé. Tout restait secret; c'était un peu, il est vrai, le secret de la comédie. Le livre était seul coupable et seul puni. Les mœurs approuvaient ce procédé. Le nom du censeur était surtout un secret d'honneur pour le directeur de la librairie. Un jour, madame de Pompadour, croyant avoir à se plaindre d'un ouvrage qui venait de paraître avec une permission tacite, voulut connaître le nom du censeur et le demanda à M. de Malesherbes, qui refusa de le nommer, et comme madame de Pompadour insistait encore : « Je ne vous le dirai pas, madame, répliqua Malesherbes d'un ton assuré. Le censeur dont il s'agit n'a eu aucun tort, et je ne consentirai jamais à l'exposer à votre ressentiment. »

On voit par le récit que je viens de faire combien les fonctions du directeur de la librairie étaient importantes. Il pouvait beaucoup servir et beaucoup desservir les écrivains. M. de Malesherbes les servit beaucoup, tous ceux du moins qu'il estimait et qu'il aimait, par goût et par conviction d'abord : il avait leurs idées et leurs sentiments; il les servit aussi,

parce qu'il comprit de bonne heure que le gouvernement pouvait aisément gêner la presse sincère et honnête, mais qu'il ne pouvait pas arrêter la presse clandestine. Les gouvernements peuvent beaucoup contre le bien et peu contre le mal, parce que le bien se montre et donne prise sur lui, tandis que le mal se cache et se dérobe. « Ce qui me détermine, dit M. de Malesherbes dans un de ses mémoires sur la librairie, à proposer sur les livres jansénistes le parti de la tolérance, est l'impossibilité d'en prendre un autre. On se plaint de la police qui laisse paraître toutes sortes de livres, et on ne songe pas que dans tous les temps les mêmes abus ont régné... Il n'y a encore eu aucun ministère qui ait pu contenir les auteurs ni se rendre maître de la presse, et cela devient tous les jours plus difficile dans un siècle où tout le monde, jusqu'aux paysans, sait lire et où chacun se pique de savoir penser. »

Ayant à choisir entre la presse honnête et la presse clandestine, Malesherbes favorisait la première, afin de décourager et de discréditer la seconde. Dans cette faveur même, il avait ses préférences. Ainsi il préférait Rousseau à Voltaire, et je ne lui en fais pas un reproche; il corrigeait lui-même les épreuves de l'*Émile*, et il restait froid aux supplications que Voltaire lui faisait contre les éditions subreptices et souvent interpolées de ses ouvrages[1]. Voltaire voulait avoir deux sortes d'éditions : l'une permise et où l'auteur se contenait et se modérait à dessein, l'au-

1. Voyez la *Correspondance inédite* de Voltaire, t. Ier, p. 229 et suivantes; chez Furne, 1856.

tre clandestine et où il donnait libre carrière à ses opinions et même à ses caprices; l'une faite en France et pour la France, l'autre faite en Hollande; l'une plus honnête, l'autre plus curieuse. Cependant il ne pouvait pas toujours mener de front ces deux sortes de publications, sans que l'une heurtât l'autre. Tantôt l'édition curieuse devançait l'édition honnête, tantôt même elle s'y mêlait. Voltaire alors ne manquait pas de désavouer l'édition curieuse. C'était, disait-il, un valet qui avait dérobé son manuscrit; c'était un libraire qui avait acheté ce manuscrit informe et l'avait fait arranger par quelque barbouilleur de papier; mais personne n'était la dupe de ces désaveux. « Je sais bien qu'on a dit au roi ainsi qu'à madame de Pompadour, dit Voltaire dans une de ses lettres à M. de Malesherbes, que je n'étais pas si fâché de cette édition que je le paraissais [1]. » Parfois pourtant Voltaire disait vrai, en répudiant telle ou telle édition tronquée et défigurée; car, habitués à être désavoués, même quand ils publiaient exactement les ouvrages de Voltaire, les libraires avaient fini par prendre avec lui quelques-unes des libertés qu'il prenait avec le public, sachant bien qu'ils ne seraient ni plus ni moins reniés pour le faux que pour le vrai, et que surtout le public n'en croirait rien. Dans ces cas-là, Voltaire devenait éloquent, d'abord parce qu'il disait vrai et de plus parce qu'il avait peur des périls que lui créait son imprudence ou la cupidité d'autrui. « On a per-

1. Édition de l'*Essai sur les mœurs*, par Néaulme, libraire de La Haye. Lettre du 29 mars 1754.

suadé au roi, dit-il encore dans une de ses lettres à M. de Malesherbes, que cette indigne édition était mon ouvrage et que j'avais du moins connivé à sa publication. Quoique le contraire soit démontré, je suis perdu sans ressource, car je sais bien que les plaies faites par la calomnie sont incurables; mais le cri de mon innocence, la seule consolation qui me reste, n'en sera que plus fort. Je vous conjure, monsieur, de prêter à ce cri douloureux votre voix bienfaisante. Certainement on ne vous demandera pas des nouvelles de cette affaire. Quand la calomnie a été aux oreilles des rois, elle se repose dans leur cœur, et on ne va point aux informations, s'il ne se trouve pas une âme, comme la vôtre, courageuse dans sa pitié, qui prenne sur elle le soin généreux de dire et de faire dire au roi combien je suis innocent et calomnié[1]. »

Malesherbes ne se contentait pas de protéger ces doctrines de justice et de liberté qui plaisaient à son âme généreuse; il les défendait lui-même au besoin, et il n'hésita pas, au nom de la cour des aides qu'il présidait, à réclamer la liberté d'un obscur colporteur arrêté par les commis des fermes, innocent du délit qu'on lui imputait et jeté dans les cachots de Bicêtre pour étouffer sa plainte. Dans ses remontrances, Malesherbes ne plaidait pas seulement la cause d'un innocent, il plaidait pour la liberté individuelle contre les lettres de cachet, et c'est alors qu'il fit entendre ces belles paroles qui sont restées célèbres et qui méritent de n'être jamais oubliées,

1. 28 février 1754

parce qu'elles expriment de la manière la plus vive les inconvénients attachés au despotisme, aussi à craindre par ses abus que par son principe : « Avec les lettres de cachet employées et multipliées comme elles le sont, sire, aucun citoyen n'est assuré de ne pas voir sa liberté sacrifiée à une vengeance, car personne n'est assez grand pour être à l'abri de la haine d'un ministre ni assez petit pour n'être pas digne de celle d'un commis des fermes. »

La destruction des parlements et de la cour des aides ôta à M. de Malesherbes la tribune politique, où il faisait retentir les maximes qui lui étaient chères ; mais il reprit la parole quand Louis XVI, en montant sur le trône, rappela les parlements. Il continua à défendre les principes de justice et de liberté qu'il voulait appliquer dans l'administration. Une de ses plus belles remontrances, j'allais dire une de ses plus belles harangues politiques, est celle qui a pour titre : *De la Législation de l'impôt*, et qui offre un tableau curieux de la complication et de la confusion des impôts sous l'ancienne monarchie. Il y a dans l'exorde de cette remontrance un mot qu'on ne peut pas lire sans émotion : « Je viens, dit M. de Malesherbes, plaider la cause du peuple au tribunal de son roi. » Hélas ! plusieurs années après, Malesherbes vint plaider la cause du roi au tribunal du peuple, et il ne gagna pas plus l'une que l'autre. Tristes et mystérieux défis que la vertu et la sagesse engagent contre la force des choses et qu'elles perdent presque toujours, sans, grâce à Dieu, se décourager jamais ! Et rien ne prouve mieux, selon moi, que les grandes qualités de l'homme lui viennent de

Dieu que cette perpétuelle défaite de la vertu et de la sagesse dans leur lutte ici-bas contre les événements et leur perpétuelle résistance : il y a longtemps que la vertu et la sagesse, si elles étaient purement humaines, se seraient lassées de la lutte[1].

Malesherbes prévoyait la révolution et voulait que le roi la prévînt par une réforme décisive dans le gouvernement. Je lis dans un mémoire adressé au roi en 1787, au moment où commençait entre le roi et le parlement une lutte qui finit par la révolution de 89, je lis quelques paroles vraiment prophétiques : « La résistance opposée aujourd'hui, dit M. de Malesherbes, à l'enregistrement des édits est d'un genre absolument différent de toutes les affaires qu'on a eu à traiter avec les parlements depuis la mort de Louis XIV. Dans toutes les autres, c'était le parlement qui échauffait le public; ici, c'est le public qui échauffe le parlement... Il n'est pas question d'apaiser une crise momentanée, mais d'éteindre une étincelle qui peut produire un grand incendie. Le roi trouvera peut-être que je me sers ici de ces grandes expressions si souvent employées dans les remontrances des cours, qu'elles ne font plus aucune impression; mais je le supplie de ne point regarder les termes dont je me sers comme une exagération : je ne me mets en avant pour lui dire de tristes vérités que parce que je vois un danger imminent dans la situation des affaires, que parce que

1. « Unde esset magnum perseverare, nisi inter molestias, tentationes et scandala esset perseverandum? » (Saint Augustin, sur le psaume 51.)

je vois un orage qu'un jour la toute-puissance royale ne pourra calmer, et parce que des fautes de négligence ou de lenteur, qui ne seraient regardées que comme des fautes légères dans d'autres circonstances, peuvent être aujourd'hui des fautes irréparables qui répandront l'amertume sur toute la vie du roi, et précipiteront son royaume dans des troubles dont personne ne peut prévoir la fin... On dira que le danger que j'annonce ne peut pas être prochain. Celui qui l'assurerait me paraîtrait bien téméraire. Quoi qu'il en soit, ce pourrait être une consolation pour un homme de mon âge, mais non pour le roi[1]. »

Qu'est-ce que la prophétie en politique, si ces paroles n'en sont pas une? En politique, malheureusement, la difficulté n'est pas d'avoir des prophètes, c'est d'y croire à temps, pas plus tôt qu'il ne faut, ce qui serait appliquer le remède avant le mal, pas plus tard, ce qui serait l'appliquer après. Tout se prévoit et tout se prédit. Je ne connais pas un grand événement qui n'ait eu mille et un prophètes. La révolution de 1848 et le coup d'État du 2 décembre 1851 avaient été souvent prédits. Rien n'est donc si ordinaire en ce monde que les prophètes et les prophéties. Le mérite est la coïncidence de la prophétie et de l'événement, c'est-à-dire l'à-propos. Tout est là. Je ne veux pas tomber dans la banalité, mais je dirais volontiers qu'il n'y a de prophéties que celles qui s'accomplissent à courte échéance : ce sont celles-là seulement qu'il eût fallu croire ; les

1. Boissy d'Anglas, t. II, p. 83, etc.

autres courent les rues, et j'en fais fi. La sagesse humaine, en effet, n'est pas si courte qu'elle en a l'air; elle prévoit et prédit beaucoup. Ce qui la trompe et ce qui la rend inutile, c'est l'ignorance des moments. En 1787, Malesherbes avait cette connaissance des moments, et c'est là ce qui fait une prophétie de ses paroles.

Je ne veux pas quitter l'histoire de cette prophétie sans raconter une anecdote. Au Temple, en 1793, c'est-à-dire six ans après, Louis XVI repassant dans sa pensée les événements de son règne, le souvenir de ce mémoire de M. de Malesherbes lui revint à l'esprit, et comme le noble vieillard s'était fait déjà son avocat, et venait tous les matins conférer avec lui, il lui parla de ce mémoire et lui témoigna le désir de le relire. M. de Malesherbes, qui prévoyait les regrets que cette lecture allait causer au roi, s'efforça de le détourner de cette idée. Louis XVI insista; M. de Malesherbes apporta ce mémoire au roi, qui le lut, et quand le lendemain M. de Malesherbes revint au Temple, le roi le contempla pendant quelque temps avec attendrissement sans lui rien dire, ferma la porte du cabinet où il le recevait, et se jeta dans ses bras en le mouillant de ses larmes.

C'est au Temple, et comme avocat de Louis XVI à la Convention, que Malesherbes est vraiment grand et héroïque. Quelle lettre pour demander à défendre le roi! quelle simplicité dans le dévouement! « J'ignore si la Convention, écrit-il au président de l'assemblée, donnera un conseil à Louis XVI pour le défendre, et si elle lui en laissera le choix. Dans ce cas-là, je désire que Louis XVI sache que s'il me

choisit pour cette fonction, je suis prêt à l'accepter. Je ne vous demande point de faire part à la Convention de mon offre, car je suis éloigné de me croire un personnage assez important pour qu'elle s'occupe de moi ; mais j'ai été appelé deux fois au conseil de celui qui fut mon maître dans le temps où cette fonction était ambitionnée de tout le monde : je lui dois le même service, lorsque c'est une fonction que bien des gens trouvent dangereuse. » Malesherbes aimait Louis XVI ; il l'aimait, parce qu'il l'avait trouvé bon et ami du peuple sur le trône. Aussi, même avant qu'il l'eût revu au Temple, il suivait avec une douloureuse anxiété le progrès fatal de ces malheurs qu'il avait prévus. En 1791 et jusqu'au 10 août 1792, il allait exactement tous les dimanches au lever du roi. « C'est pendant la semaine, disait-il à Bertrand de Molleville, qui, dans ses *Mémoires*, raconte une conversation qu'il eut avec Malesherbes quelques jours avant le 10 août, c'est pendant la semaine une consolation pour moi d'avoir vu ce digne prince en bonne santé. Je ne m'approche pas assez pour qu'il me parle, il me suffit de l'avoir vu, et je crois qu'il est lui-même satisfait de me voir. »

Ce que j'admire dans M. de Malesherbes, ce n'est pas tant encore son dévouement que le témoignage que ce dévouement rend à la vie de M. de Malesherbes et la grandeur qu'il donne à son caractère. Je m'explique : pour être autre chose qu'un philosophe et qu'un philanthrope, pour être même, à parler comme certaines personnes, autre chose qu'une dupe des sentiments et des principes de 1789, M. de Malesherbes avait besoin de son dévouement

du Temple et de la mort qui a consacré ce dévouement. Je sais bien qu'on a dit que, dans les derniers temps de sa vie, Malesherbes avait désavoué et abjuré les principes qu'il avait aimés et professés toute sa vie. C'est là une erreur ou une invention de l'esprit de parti. M. de Malesherbes, comme tous les honnêtes gens, a aimé 89 et a détesté 93 : on a pris la colère qu'il avait contre les excès pour le repentir des principes; c'est tout différent. On a pris même son dévouement au roi, en 1793, pour une expiation de sa conduite et de ses idées en 1787. C'est tout le contraire. Dans M. de Malesherbes, 1793 continue et explique 1787, au lieu de le désavouer. L'homme qui aurait voulu que le roi se fît réformateur s'indignait de le voir martyr. Il s'était dévoué au peuple, parce que le peuple était innocent et malheureux, et il se dévouait au roi, parce que le roi aussi était innocent et malheureux. En 87 comme en 93, il combattait pour la justice. Quand le premier président de la cour des aides défendait le colporteur Monnerat, prisonnier et victime à Bicêtre des dépits de quelques commis de la ferme générale, les courtisans des fermiers généraux disaient sans doute : Que nous veut ce philosophe avec son colporteur? Il cherche la popularité! — Non, il cherche la justice! — Et quand Malesherbes défendait Louis XVI, les courtisans du peuple disaient aussi : Que nous veut cet homme avec son roi? Il cherche l'estime des émigrés! — Non, il cherche la justice! Ah! s'il n'avait pas défendu le colporteur, je lui saurais peut-être moins de gré de défendre le roi. Il pourrait n'être qu'un serviteur fidèle et persévérant de la

royauté, cela serait beau encore, mais cela serait moins beau qu'un dévouement qui est toujours en sens contraire de la fortune, et qui s'attache non à un homme, mais à un principe, non à une cause, mais à la justice. Et de même, s'il n'avait pas défendu le roi, je pourrais croire qu'en défendant le colporteur, Malesherbes cherchait la popularité, ou bien encore que c'était un philosophe qui servait son parti. L'avocat du roi témoigne de la sincérité de l'avocat du colporteur, et l'avocat du colporteur témoigne de la liberté d'esprit et de la fermeté de conscience de l'avocat du roi. A Bicêtre comme au Temple, la justice était également outragée, et c'est là ce qui soulevait la conscience de Malesherbes[1]. Non que je veuille dire que Malesherbes n'ait été au Temple que par amour de la justice, il y a été par amour du roi. Ne faisons pas de ce bon et grand homme une statue de justice et d'équité impassible. Il aimait le roi, il aimait le martyr qu'il pleurait et défendait. La bonté et la tendresse ne manquaient pas à cette âme courageuse et à cet esprit élevé. Il aimait sa famille, ses enfants, ses amis, son roi. Il n'avait rien du magistrat guindé, rien du philosophe gourmé ; il était simple, gai, dispos, ouvert, presque gaillard ; et un de ceux qui, dans leur jeunesse, ont vu M. de Malesherbes, me disait qu'il se souvenait d'avoir dansé une ronde avec lui à la campagne, dans une fête de famille. Il n'y avait donc en lui rien qui sentît l'apprêt et le cérémonial. Il pen-

1. « Variata sunt tempora, non fides. » (Saint Augustin, sur le psaume 50.)

sait que la dignité n'est point dans la raideur, et loin que cette bonhomie de M. de Malesherbes me gâte sa noble figure, elle l'achève et la complète. J'aime que le martyr ait été gai et d'humeur douce et facile, qu'il soit pour ainsi dire un d'entre nous, et qu'il se soit élevé jusqu'au dévouement par l'essor naturel de ses bons sentiments, sans qu'il y ait rien dans sa vertu qui décourage l'humanité à force de la surpasser ; j'aime surtout que cet homme aimable et gai ait su devenir un martyr, montrant par là que sa gaieté n'était ni de la légèreté ni de l'insouciance, de même que j'aime aussi que le philosophe libéral et l'ami de Rousseau ait défendu le roi, montrant par là à tout le monde qu'il n'y avait dans son amour de la liberté ni fanatisme philosophique ni calcul ambitieux ou vaniteux.

A ces qualités de M. de Malesherbes, il en manque une dernière : quoique puissant, quoique populaire, il était modeste ; il fut nommé à l'unanimité membre de l'Académie française pour y représenter une gloire nouvelle des lettres en France, l'éloquence politique, que les événements semblaient rendre à la France dans les remontrances des parlements, qu'on prenait pour des harangues dignes, disait-on, de Démosthènes et de Cicéron. Personne ne s'y trompait moins que M. de Malesherbes ; il écrivait le 22 novembre 1790 à M. Boissy d'Anglas une lettre noble et judicieuse, où il appréciait avec une admirable modestie les éloges qu'il avait reçus sur son éloquence politique. « Dans le temps, dit-il, que la magistrature était l'idole de la nation, on m'a donné, ainsi qu'à plusieurs de mes confrères, des éloges dont

je n'ai jamais été engoué, parce que je les trouvais exagérés. On exaltait nos talents, on m'a couronné moi-même de la palme académique, au retour de notre exil, avec une sorte d'acclamation. J'ai toujours pensé et toujours dit que nos talents, qui brillaient beaucoup sur notre théâtre, où nous étions les seuls, se trouveraient très-inférieurs à bien d'autres, quand nous aurions pour concurrents tous les citoyens qui seraient admis comme nous à plaider la cause du peuple. On exaltait le courage avec lequel nous nous exposions à des actes de despotisme.... A présent je dirai que ceux dont le devoir est de dire hautement la vérité avaient besoin de beaucoup moins de courage pour braver les lettres de cachet qu'il n'en faut aujourd'hui pour s'exposer aux assassinats et aux incendies. Je déclare donc que je renonce sans regrets aux éloges excessifs dont on nous a comblés. Je me restreins à ce que je crois qui m'est dû. Si j'ai quelques droits à l'estime publique, c'est pour avoir été le défenseur des droits du peuple dans un temps où ce rôle ne conduisait pas, comme à présent, à devenir une des puissances de l'État; c'est pour avoir combattu le plus fortement que je l'ai pu le despotisme ministériel, lorsque, par ma position, je pouvais aspirer aux faveurs du roi promises par les ministres[1]. »

On voit que dans cette lettre la modestie de Malesherbes est accompagnée d'une juste fierté. Tout en lui est tempéré ainsi et relevé admirablement, la modestie par la fierté, la gaieté par la fermeté, l'a-

1. Boissy d'Anglas, t. II, p. 213, etc.

mour de la liberté par le dévouement au roi; il est grand par l'équilibre des qualités de son âme.

III

J'ai voulu montrer un instant l'ami et le correspondant de Rousseau avant d'étudier ces quatre lettres à M. de Malesherbes, qui sont l'ébauche des *Confessions*. Dans les *Confessions*, Rousseau a voulu raconter sa vie et expliquer son caractère tout entier; dans ses lettres à M. de Malesherbes, il veut bien aussi révéler son caractère, mais il y a un point surtout qu'il veut expliquer, parce que c'est sur ce point que le monde avait le plus causé et le plus médit, c'est-à-dire sa misanthropie et sa retraite à la campagne. Le dix-huitième siècle, qui était essentiellement mondain, ne comprenait guère cette rupture que Jean-Jacques Rousseau avait faite avec le monde en allant s'établir à l'Hermitage d'abord, à Montmorency ensuite, et en y passant résolûment l'hiver comme l'été. Un homme de lettres vivre à la campagne au lieu de vivre dans les salons de Paris, chose étrange assurément! De là les conjectures et les médisances. C'était misanthropie, disaient les uns, et quasi-méchanceté; c'était pure affectation, disaient les autres, et désir de faire parler de lui. Rousseau ne veut passer ni pour un méchant ni pour un quêteur d'originalité. Il n'est rien moins qu'un misanthrope. « Il a le cœur très-aimant, dit-il à

M. de Malesherbes, mais un cœur qui peut se suffire à lui-même. J'aime trop les hommes pour avoir besoin de choisir parmi eux ; je les aime tous, et c'est parce que je les aime que je hais l'injustice; c'est parce que je les aime que je les fuis; je souffre moins de leurs maux quand je ne les vois pas. Cet intérêt pour l'espèce suffit pour nourrir mon cœur; je n'ai pas besoin d'amis particuliers[1]. » Paroles singulières, mais que je crois sincères, et qui, outre leur sincérité, ont le mérite de nous mettre tout près de la vérité. Oui, Rousseau aime l'humanité, et il ne peut pas supporter les individus. Est-ce la faute des individus? est-ce la sienne? C'est la sienne et la leur. Vue de loin et prise en général, l'humanité peut être aimée sans beaucoup de peine. Quant aux individus, c'est tout différent. Ils ont toute sorte de défauts d'autant plus insupportables, que ce sont les nôtres vus dans autrui. Ils ont surtout un amour-propre qui nous irrite d'autant plus, qu'il s'irrite lui-même contre le nôtre. De là l'ordinaire incompatibilité des individus entre eux. Ceux qui aiment véritablement les hommes sont ceux qui supportent patiemment les individus. Sans cela, l'amour de l'humanité est une idée qui échauffe le cerveau; elle n'est point une affection qui remplit la vie. Rousseau, à cause de ses propres défauts et à cause de ceux des autres, ne pouvait pas supporter le monde, c'est-à-dire le commerce des individus; mais il aimait sans peine l'humanité, et cet amour, comme il le dit, suffisait à nourrir son cœur. « Les moindres devoirs de la vie

1. Lettre quatrième.

civile me sont insupportables, dit-il dans sa première lettre ; un mot à dire, une lettre à écrire, une visite à faire, dès qu'il le faut, sont pour moi des supplices.... » Rousseau attribue cette répugnance à sa paresse plus qu'à son orgueil. Il y a des deux ; mais il y a surtout cette disposition que les individus ont de ne point se céder les uns aux autres. Or cette disposition n'est autre chose que l'amour-propre, qui engage habilement à son service toutes les autres passions de l'âme : la paresse, pour avoir droit de repousser tout assujettissement, et l'amour de l'humanité, pour avoir droit de n'aimer personne.

Il est des hommes qui, ne pouvant pas supporter les autres, semblent faits pour vivre seuls, mais qui, ne pouvant pas se supporter eux-mêmes, sont incapables de la solitude. Rousseau, grâce à Dieu, n'en était pas là ; il y vint plus tard, quand, voulant la solitude par caractère et voulant par amour-propre que cette solitude devînt le point de mire du monde entier, ayant besoin du bruit que fait la réputation et ayant besoin aussi de la paix que fait le silence et l'obscurité, ces tiraillements, ajoutés à la manie de soupçons et d'ombrages qu'il avait au fond de son esprit, devinrent une maladie dont les noirs accès lui rendirent enfin la vie insupportable. Quand il écrivait à M. de Malesherbes, Rousseau avait déjà de la répugnance contre le monde ; mais il n'avait ni inquiétude ni ennui à se trouver seul. La solitude au contraire lui était douce, et surtout la solitude à la campagne, c'est-à-dire le calme de la nature vivante. Il peuplait cette solitude de ses pensées et de ses rêves. « Je trouve mieux mon compte, dit-il, avec

les êtres chimériques que je rassemble autour de moi qu'avec ceux que je vois dans le monde, et la société dont mon imagination fait les frais dans ma retraite achève de me dégoûter de toutes celles que j'ai quittées. Vous me supposez malheureux et consumé de mélancolie; oh ! monsieur, combien vous vous trompez ! C'est à Paris que je l'étais, c'est à Paris qu'une bile noire rongeait mon cœur[1]. » Cette imagination avait besoin pour s'animer tout entière, pour arriver à l'état de rêve et pour rendre Rousseau tout à fait heureux, elle avait besoin de l'aspect des champs, des bois, des eaux, du ciel, de tout ce qui compose le spectacle varié et paisible de la nature. Le dix-huitième siècle a eu beaucoup de poëtes descriptifs, Saint-Lambert, Roucher, Rosset, l'abbé Delille surtout, dont le nom a rempli aussi les premières années du dix-neuvième siècle, et qui a passé si rapidement qu'il ne peut manquer d'avoir un retour. Cependant, quand je cherche quel a été le véritable poëte descriptif du dix-huitième siècle, c'est à Jean-Jacques Rousseau que je reviens, parce que c'est lui qui a exprimé avec le plus de grâce et le plus de force le charme et la grandeur qui sont dans la nature, parce que c'est lui surtout qui a mêlé le plus naturellement la pensée et le sentiment de l'homme à la peinture des choses. Or c'est là le point capital de la poésie descriptive en littérature et du paysage en peinture. Il faut que l'homme et sa pensée se retrouvent toujours quelque part dans le paysage et dans le poëme descriptif. Tout paysage qui ne passe

1. Lettre première.

pas par l'œil de l'homme, et qui n'est point rendu par l'art tel que l'a vu l'œil de l'homme, est froid et glacé, et cela pour deux raisons qui se tiennent de près. La première, c'est que l'œil de l'homme illumine la nature et l'anime ; la seconde raison, c'est que l'œil de l'homme se voit, pour ainsi dire, lui-même en même temps qu'il voit la nature. Il se met involontairement dans le tableau qu'il fait, il y met sa pensée, son souvenir, l'idée de sa vie ou l'idée de sa mort, *pastor in Arcadiâ !* et c'est par là que le paysage ou le poëme nous plaît. Otez l'homme ou son souvenir, le paysage n'est plus qu'un plan plus ou moins bien colorié, et le poëme n'est plus qu'un inventaire où la périphrase remplace le mot propre. Le défaut des poëtes descriptifs du dix-huitième siècle, c'est d'avoir beaucoup décrit la nature et de l'avoir peu sentie, ou bien ils substituent la réflexion à l'émotion. « Les anciens aimaient et chantaient la campagne, dit Saint-Lambert dans la préface de son poëme des *Saisons*, nous admirons et nous chantons la nature. » En parlant ainsi, Saint-Lambert croit mettre les modernes au-dessus des anciens, et il n'exprime, selon moi, que leur infériorité. La nature ne vaut pas la campagne. Qu'est-ce que la nature ? C'est tout et ce n'est rien. Est-ce le riant aspect des champs? Mais quels champs ? Ceux de mon pays natal, ceux où mes pères ont vécu, ceux où j'ai grandi, ceux où mes enfants sont nés? Je n'en sais rien ; ce sont ceux-là, mais ce sont aussi ceux du monde entier. Est-ce le ciel étoilé des belles nuits d'été ? — Oui, mais c'est aussi l'astronomie. — Est-ce la rosée qui brille le matin sur la pointe des

herbes? — Oui, mais c'est aussi la physique. La nature est tout ce que vous voudrez, la science, la philosophie, la morale même, comme le disent quelques-uns; mais ce n'est pas la campagne, c'est-à-dire ce petit coin de terre que je connais et que j'aime, où j'ai passé mes premiers ou mes derniers jours, que ma vie traverse, mais où elle s'arrête par la pensée. Et ne croyez pas que je confonde ici la campagne et la propriété. Non, je n'ai pas besoin d'être grand ou petit terrien pour sentir et pour aimer la campagne. Simple voyageur, le lieu où je m'arrête, s'il est quelque peu gracieux, ou plutôt s'il est conforme à ma pensée, car c'est là le grand point, je me l'approprie par ma rêverie, je m'en pénètre; j'en reçois je ne sais combien d'émotions touchantes et douces que je lui rends, pour ainsi dire, en lui prêtant aussi je ne sais combien de charmes qu'il n'avait pas jusque-là et qu'il n'aura peut-être que pour moi. Il se fait entre ce muet aspect et moi mille confidences fugitives et charmantes, un entretien infini et rapide, où mes pensées, éveillées par les gracieuses images qui lui viennent de toutes parts, courent d'un objet à l'autre, sans jamais se lasser. Voilà la campagne comme l'aimaient les anciens et comme ils la chantaient:

O ubi campi
Sperchiusque et virginibus bacchata Lacœnis
Taygeta! quis me gelidis in vallibus Hœmi
Sistat, et ingenti ramorum protegat umbrâ!

La nature a beau être immense; sa grandeur abstraite ne remplace pas le charme personnel de la

campagne. Il en est, pour ainsi dire, de la nature comme de l'humanité : aimer l'humanité, c'est souvent n'aimer personne; aimer la nature, ce n'est pas non plus aimer la campagne, qui a quelque chose d'individuel, qui est un bois situé au penchant d'une colline, un ruisseau qui court dans la prairie, rien de général, rien qui contienne plus d'une ou deux images, rien qui soit à embrasser par la réflexion, ne pouvant pas être embrassé par le regard.

Rousseau n'aime pas la nature, quoiqu'il se serve souvent de ce mot abstrait, qui était à la mode ; il aime la campagne comme l'aimaient les anciens, et il la chante comme eux, c'est-à-dire qu'il exprime comme eux le charme qu'il y trouve, et qu'en l'exprimant, il le fait sentir. C'est par là qu'il est le seul grand poëte descriptif du dix-huitième siècle. Entendons-nous bien, je ne veux pas dire que Rousseau, quand il est en face de la campagne et de la nature (confondons maintenant les deux mots après avoir distingué les deux sentiments différents qu'ils expriment chez les anciens et chez les modernes), je ne veux pas dire que Rousseau s'interdise les réflexions générales, et que ses pensées ne s'élèvent pas du particulier au général, de la campagne à la nature et de la nature à Dieu. Le mérite de Rousseau, et ce qui donne à ses paysages une vie admirable, c'est précisément ce mélange perpétuel des émotions ou des réflexions de l'homme au grand spectacle de la nature. Il ne laisse jamais la nature seule, et il a raison. L'homme ne peut pas vivre seul, la nature non plus. Elle ne peut pas plus se passer de l'homme que l'homme ne peut se passer d'elle ; ils ont besoin

l'un de l'autre pour avoir tout leur prix dans l'art comme dans le monde.

Faut-il justifier ce que je viens de dire de Rousseau par une citation prise dans une de ses lettres à M. de Malesherbes ? J'hésite, car si je me mets à citer, je ne pourrai pas m'arrêter, tant le poëte, une fois que nous aurons commencé à l'écouter, nous entraînera avec lui jusqu'au bout. J'essaye cependant : « Quels temps, monsieur, dit-il à M. de Malesherbes dans sa troisième lettre, quels temps croiriez-vous que je me rappelle le plus souvent et le plus volontiers dans mes rêves ? Ce ne sont point les plaisirs de ma jeunesse ; ils furent trop rares, trop mêlés d'amertume et sont déjà trop loin de moi. Ce sont mes promenades solitaires, ce sont ces jours rapides, mais délicieux, que j'ai passés avec moi seul, avec ma bonne et simple gouvernante, avec mon chien bien-aimé, ma vieille chatte, avec les oiseaux de la campagne et les biches de la forêt, avec la nature entière et son inconcevable auteur. En me levant avant le soleil pour aller voir, contempler son lever dans mon jardin, quand je voyais commencer une belle journée, mon premier souhait était que ni lettres ni visites n'en vinssent troubler le charme. Après avoir donné la matinée à divers soins que je remplissais tous avec plaisir, parce que je pouvais les remettre à un autre temps, je me hâtais de dîner pour échapper aux importuns et me ménager une plus longue après-midi. Avant une heure, même les jours les plus ardents, je partais par le grand soleil avec le fidèle Achate (son chien), pressant le pas dans la crainte que quelqu'un ne vînt s'emparer de

moi avant que j'eusse pu m'esquiver; mais quand une fois j'avais pu doubler un certain coin, avec quel battement de cœur, avec quel petillement de joie je commençais à respirer en me sentant sauvé, en me disant: me voilà maître de moi pour le reste du jour! J'allais alors d'un pas plus tranquille chercher quelque lieu sauvage dans la forêt, quelque lieu désert où rien ne montrant la main des hommes n'annonçât la servitude et la domination, quelque asile où je pusse croire avoir pénétré le premier et où nul tiers importun ne vînt s'interposer entre la nature et moi. C'était là qu'elle semblait déployer à mes yeux une magnificence toujours nouvelle. L'or des genêts et la pourpre des bruyères frappaient mes yeux d'un luxe qui touchait mon cœur. La majesté des arbres qui me couvraient de leur ombre, la délicatesse des arbustes qui m'environnaient, l'étonnante variété des arbres et des fleurs que je foulais sous mes pas, tenaient mon esprit dans une alternative continuelle d'observation et d'admiration: le concours de tant d'objets intéressants qui se disputaient mon attention, m'attirant sans cesse de l'un vers l'autre, favorisait mon humeur rêveuse et paresseuse, et me faisait souvent redire en moi-même: Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux [1].

« Mon imagination ne laissait pas longtemps déserte la terre ainsi parée. Je la peuplais bientôt d'êtres selon mon cœur, et chassant bien loin l'opinion, les

1. « Nec Salomon, in omni gloria sua, coopertus est sicut unum ex illis. » (Saint Matth., ch. VI, vers. 29.)

préjugés, toutes les passions factices, je transportais dans les asiles de la nature des hommes dignes de les habiter. Je m'en formais une société charmante dont je ne me sentais pas indigne; je me faisais un siècle d'or à ma fantaisie, et remplissant ces beaux jours de toutes les scènes de ma vie qui m'avaient laissé de doux souvenirs et de toutes celles que mon cœur pouvait désirer encore, je m'attendrissais jusqu'aux larmes sur les vrais plaisirs de l'humanité, plaisirs si délicieux, si purs, et qui sont désormais si loin des hommes. Oh! si dans ces moments quelque idée de Paris, de mon siècle et de ma petite gloriole d'auteur venait troubler mes rêveries, avec quel dédain je la chassais à l'instant pour me livrer sans distraction aux sentiments exquis dont mon âme était pleine!... Bientôt de la surface de la terre j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'Être incompréhensible qui embrasse tout. Alors, l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas; je me sentais avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers, je me livrais avec ravissement à la confusion de ces grandes idées, j'aimais à me perdre en imagination dans l'espace; mon cœur resserré dans les bornes des êtres s'y trouvait trop à l'étroit; j'étouffais dans l'univers, j'aurais voulu m'élancer dans l'infini. Je crois que si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serais senti dans une situation moins délicieuse que cette étourdissante extase à laquelle mon esprit se livrait sans retenue, et qui dans l'agitation de mes transports me faisait écrier quelquefois: O grand Être!

ô grand Être ! sans pouvoir dire ni penser rien de plus[1]. »

Quelle sublime méditation qui commence par les genêts et les bruyères et qui finit par le Dieu créateur et conservateur ! Voilà bien le mouvement de la pensée humaine devant la nature ; elle jouit du spectacle des choses et peu à peu elle réfléchit sur leur cause, sans pourtant jamais perdre terre, car c'est de là qu'elle a pris son vol, et c'est là qu'elle revient avec charme, tant elle est sûre d'y trouver toujours de quoi voir et de quoi rêver. Ce retour de la pensée, ce retour naturel et simple, qui n'est pas une chute ni un désappointement, Rousseau a su le peindre avec le même attrait qu'il a peint l'essor de sa pensée vers Dieu. « Je revenais à petits pas, dit-il, la tête un peu fatiguée, mais le cœur content ; je me reposais agréablement au retour, en me livrant à l'impression des objets, mais sans penser, sans imaginer, sans rien faire autre chose que sentir le calme et le bonheur de ma situation. Je trouvais mon couvert mis sur ma terrasse ; je soupais de grand appétit dans mon petit domestique : nulle image de servitude et de dépendance ne troublait la bienveillance qui nous unissait tous ; mon chien lui-même était mon ami et non mon esclave ; nous avions toujours la même volonté, mais jamais il ne m'a obéi. Ma gaieté durant toute la soirée témoignait que j'avais vécu seul tout le jour. J'étais bien différent quand j'avais vu de la compagnie : j'étais rarement content des autres et jamais de moi. »

1. Lettre troisième.

Voilà ce que j'appelle un véritable paysage ou un véritable poëme descriptif, c'est-à-dire un poëme qui ne décrit pas toujours, où l'homme se mêle aux choses, où l'émotion succède à l'observation, où les détails les plus simples conduisent aux pensées les plus élevées, ou nous en délassent, le tout sans effort et sans calcul, par le simple mouvement de l'esprit et du cœur de l'homme. Comparez à cette admirable idylle les poëmes descriptifs du dix-huitième siècle : quelle froideur ! quels détails minutieux et languissants, parce que l'homme n'y a de part que pour les voir et les énumérer ! Ou s'il réfléchit sur l'or des genêts et sur la pourpre des bruyères, sur les charmes ou les grandeurs de la nature que Rousseau sent et goûte si bien, la réflexion est abstraite et générale. Saint-Lambert veut-il peindre l'enchantement que cause le spectacle de la nature dans un beau jour d'été, veut-il nous représenter cette ivresse pleine d'admiration, et par conséquent douce et noble à la fois, que nous inspirent ces riants aspects, il s'écriera :

Au réveil de l'Amour, de Flore et du Zéphir,
Quand chacun de nos sens nous apporte un plaisir,
On jouit au hasard, et la joie insensée
A notre âme en tumulte interdit la pensée;
Mais ici mon bonheur me laissait réfléchir,
Et même la raison m'invitait à jouir.

Dites maintenant que dans la poésie descriptive ou dans le paysage ce n'est point le spectateur qui fait l'intérêt du spectacle ! car enfin les idées qu'exprime ici Saint-Lambert sont tout près de celles de Rousseau ; quelle distance pourtant et quelle différence ! L'un nous dit qu'il y a là de quoi réfléchir et

jouir, ce qui est très-vrai ; mais ce que je vous demande, ô poëte, c'est de réfléchir et de jouir vous-même comme le fait Rousseau ; c'est de me faire partager le charme de votre jouissance et l'essor de vos pensées.

Je ne suis point le prôneur de notre siècle, mais je crois que la poésie du dix-neuvième siècle l'emporte en beaucoup de points, sinon en tous, sur la poésie du dix-huitième. Nous l'emportons par exemple dans la poésie lyrique et dans la poésie descriptive, et ce qui fait la supériorité de la poésie descriptive de nos jours, c'est qu'elle ne décrit pas seulement les choses, elle mêle partout la pensée de l'homme à la description de la nature. Voyez, dans *les Feuilles d'Automne*, de M. Victor Hugo, la pièce intitulée : *Ce qu'on entend sur la montagne*. Il y a beaucoup de la mélancolie préméditée des poëtes de nos jours, mais il y a partout l'opposition ou le mélange de l'homme et de la nature. Le poëte sur la montagne, en face de la mer, qu'il décrit en vers souvent admirables, le poëte entend deux voix :

Frères, de ces deux voix étranges, inouies,
Sans cesse renaissant, sans cesse évanouies,
Qu'écoute l'Éternel durant l'éternité,
L'une disait nature! et l'autre humanité!

Assurément j'aimerais mieux, pour mon goût particulier, que la nature et l'humanité eussent des traits plus distincts que ceux que leur donne le poëte. J'aimerais mieux que la nature fût la campagne, celle d'Horace ou celle de Rousseau, celle que mon œil peut embrasser, ou celle qu'aiment

mes souvenirs d'enfance. J'aimerais mieux aussi que l'humanité fût un homme, vous ou moi, avec un cœur qui fût à vous ou à moi, et non à tout le monde, avec une pensée qui créât et qui distinguât ma personne. Je me défie de l'humanité, parce que je ne crois pas qu'elle ait une âme qui la constitue, et quoi qu'en dise le poëte, je suis plus sûr d'être devant Dieu avec mon âme individuelle, toute petite et toute faible qu'elle est, que je ne suis sûr que l'humanité existe devant Dieu. Dieu n'a pas besoin d'abstraire et de généraliser ; il voit tout en même temps. Mais après ces réserves, revenant à mon idée principale, c'est-à-dire à la supériorité de la poésie descriptive du dix-neuvième siècle sur celle du dix-huitième, cette supériorité vient, selon moi, du perpétuel et heureux mélange de la peinture des choses et de l'expression des sentiments humains. Les poëtes de nos jours ont mêlé la poésie lyrique à la poésie descriptive, et ils ont admirablement relevé l'une par l'autre. La description en effet ne languit plus, étant animée par l'émotion du poëte, et les sentiments du poëte lyrique ne risquent pas non plus de tomber dans le caprice ou la fantaisie, étant à leur tour vivifiés par le spectacle de la nature :

Enivrez-vous de tout [1], enivrez-vous, poètes,
Des gazons, des ruisseaux, des feuilles inquiètes,
Du voyageur de nuit dont on entend la voix,
De ces premières fleurs dont février s'étonne,
Des eaux, de l'air, des prés et du bruit monotone

1. Dit encore M. Hugo.

Que font les chariots qui passent dans les bois.

. . . .

Voilà la description brillante, pleine d'images, et qui peut-être même en a trop. Vient maintenant le précepte de ne point laisser seule et languissante cette belle et grande nature, mais d'y mêler les émotions de l'homme, afin de lui donner le genre de vie qu'elle n'a pas et qu'il faut qu'elle ait pour nous plaire longtemps :

Si vous avez en vous, vivantes et pressées,
Un monde intérieur d'images, de pensées,
De sentiments, d'amour, d'ardente passion,
Pour féconder ce monde, échangez-le sans cesse
Avec l'autre univers visible qui nous presse !
Mêlez toute votre âme à la création !

Ici encore le poëte grandit ou grossit un peu trop le rôle du poëte ou du spectateur ; mais le précepte est vrai. Seulement rassurons-nous, tous tant que nous sommes, hommes faibles et médiocres : on n'a pas besoin d'un monde de pensées et de passions pour animer la nature. Elle s'anime à moins de frais, et la plus simple pensée, le sentiment le plus familier, le sentiment de la famille et du bonheur domestique, ou l'idée à la fois la plus simple et la plus élevée, celle de Dieu, qui convient et se proportionne à tout le monde, aux petits comme aux grands, aux ignorants comme aux savants, suffisent pour animer la nature. Toutes les âmes, même les plus humbles, peuvent se mêler à la création, qui

accepte toutes les offrandes, celle du pauvre comme celle du riche.

J'ai voulu suivre un instant l'expression de l'amour de la campagne ou de la nature, c'est-à-dire l'histoire de la poésie descriptive depuis Rousseau jusqu'à nos jours. C'est lui en effet qui inspira au dix-huitième siècle cet amour de la campagne qui fut d'abord une mode, et qui peu à peu est devenu un goût. Le dix-huitième siècle vantait la campagne et l'habitait peu. Cependant, comme la campagne a un charme qui lui est propre, comme elle a surtout le calme qui est, dans certains moments de la vie et de l'âme, le plus vif de nos besoins, ses prôneurs finirent par l'aimer, et de ce côté encore la prédication de Rousseau, appuyée cette fois de son exemple, eut une immense influence. Cet amour de la campagne a eu aussi sur Rousseau un heureux effet : il ne l'inspira pas seulement à l'Hermitage et à Montmorency pendant qu'il composait la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile* et le *Contrat social;* il l'a soutenu pendant le reste de sa vie errante, quand il luttait contre les inquiétudes maladives de son imagination; il lui a donné enfin les derniers moments de plaisir, je ne puis pas dire de calme, et les dernières consolations qu'il ait eus dans sa vie.

CHAPITRE XV

LE CONTRAT SOCIAL

DU POUVOIR ABSOLU DE L'ÉTAT ET DE LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE

I

Lorsqu'en 1848 je me décidai à faire un cours à la Sorbonne sur les œuvres de Jean-Jacques Rousseau, c'était surtout le *Contrat social* que je voulais examiner, afin d'attaquer dans son principe la plus funeste erreur de toutes celles qui égaraient à ce moment la société, je veux dire la doctrine du pouvoir absolu de l'État, et l'anéantissement des droits de la conscience individuelle. Jean-Jacques Rousseau passe pour le docteur et pour l'apôtre de la démocratie; mais ce n'est point l'apothéose de la démocratie que je crains dans Rousseau. Il passe aussi pour l'homme révolutionnaire par excellence[1]; mais

1. Voyez le rapport sur la police générale par Saint-Just, 15 avril 1794. Saint-Just décerne à Rousseau le titre de *l'homme*

ce n'est pas l'homme révolutionnaire non plus que je répudie en lui. Ce qu'en 1848 je voulais attaquer, ce n'était ni le docteur de la démocratie ni l'homme révolutionnaire; c'était la théorie du pouvoir absolu de l'État, théorie fatale qui s'accommode de tous les principes, du droit divin comme de la souveraineté du peuple, et qui les pousse tous à la tyrannie. Peu importe que le gouvernement soit tantôt une église, tantôt un palais, tantôt un forum, tantôt un club : cela dépend des temps et des pays. Ce qui est grave, c'est que, devant l'État une fois créé et reconnu, l'individu n'ait plus de droit qu'il puisse revendiquer légitimement. C'en est fait alors de la liberté dans le monde, et non-seulement de la liberté politique, mais de la liberté civile et de la liberté religieuse.

Est-ce à dire que je voulusse, en 1848, anéantir l'idée de l'État, et cela par rancune contre la révolution qui venait d'en changer le titre? Non, je n'ai peur ni de la république ni d'aucune forme de gouvernement; je ne redoute que l'idée qu'il y a quelque part ici-bas un pouvoir illimité contre lequel l'individu n'a aucun droit.

La création de l'idée de l'État est une des plus grandes et des plus belles créations de l'histoire, surtout en France, je l'avoue. Tout a concouru à cette création. La féodalité n'est tombée pièce à pièce sous les coups des rois, des communes et des parlements que pour faire place à l'idée de l'État. Nos grands corps judiciaires n'ont défendu le pouvoir

révolutionnaire (*Histoire parlementaire de la Révolution*, t. XXXIII, p. 309).

témporel contre les empiétements du pouvoir spirituel qu'en soutenant et en agrandissant l'idée de l'État. La grande école d'administration qui s'est formée dans le dix-septième siècle n'a travaillé à pacifier le royaume et à donner aux provinces mêmes lois, mêmes règlements, mêmes usages que pour glorifier l'idée de l'État et en faire sentir les avantages. La révolution de 1789 n'a aboli les barrières qui séparaient les provinces les unes des autres et les priviléges qui distinguaient les citoyens que pour élever l'idée générale de l'État au-dessus de toutes les idées particulières de lieux, de temps et de races. L'égalité et la centralisation enfin, l'égalité, ce sentiment tout français, qui compense la vanité de chacun par l'envie de tous; la centralisation, cette idée aussi toute française, qui prend souvent l'uniformité pour l'ordre, ont prévalu partout dans nos mœurs à l'aide de l'idée de l'État, car dans un État bien réglé il est naturel que tous les membres soient égaux entre eux et que toutes les affaires soient expédiées selon la même règle.

Tout en France a donc concouru à l'agrandissement de l'État; mais cet agrandissement a eu deux moments et même deux principes différents. Jusqu'à la fin du dix-septième siècle, l'idée de l'État se confond avec la royauté, et le mot de Louis XIV: l'État c'est moi, exprime cette théorie. Au dix-huitième siècle, l'idée de l'État commence à se confondre avec l'idée du peuple, et le *Contrat social* de Rousseau est l'expression la plus forte de cette théorie nouvelle de l'État.

Nous savons par les *Mémoires* de Saint-Simon jus-

qu'où alla sous Louis XIV la théorie du pouvoir illimité de l'État, alors que l'État se confondait avec la personne du roi. En 1710, au milieu des désastres de la guerre de la succession, le contrôleur général Desmarets proposa un impôt du dixième. Louis XIV hésitait à l'adopter ; il avait, disait-il à Maréchal, son premier valet de chambre, des scrupules de prendre ainsi par l'impôt les biens de tout le monde. Aussi s'en ouvrit-il au père Letellier, son confesseur, et celui-ci lui rapporta une consultation des plus habiles docteurs de Sorbonne qui décidait nettement que tous les biens de ses sujets étaient à lui en propre, et que quand il les prenait, il ne prenait que ce qui lui appartenait. « Cette décision mit Louis XIV fort au large, ôta ses scrupules et lui rendit le calme et la tranquillité qu'il avait perdus[1]. » Cette consultation des docteurs de Sorbonne n'était pas, j'en suis persuadé, un acte de servilité politique ou une complaisance de casuiste; c'était un acte de logique, c'était la théorie de l'État poussée jusqu'à sa dernière expression. Ce qui inquiétait le sens droit de Louis XIV, c'est qu'il répugnait à croire que la propriété individuelle fît partie de l'État ou n'en fût qu'une concession. Une fois que la Sorbonne eut décidé que la propriété des particuliers dépendait de l'État, Louis XIV, qui croyait de bonne foi que le roi et l'État ne faisaient qu'un, ne douta plus que tous les biens de ses sujets ne fussent siens, et que ce qu'il n'en prenait pas et qu'il leur laissait ne fût de pure grâce.

1. Saint-Simon, t. IX, édition Sautelet, p. 44 et 45.

En passant des mains de la royauté aux mains de la souveraineté du peuple, la théorie du pouvoir absolu de l'État, loin de devenir plus modeste et plus douce, devint plus hautaine encore et plus impérieuse. Elle eut surtout plus de partisans ou plus de dupes. Quand le pouvoir absolu de l'État n'était que le pouvoir absolu du roi, la théorie avait le prince pour elle ; mais elle pouvait avoir les sujets contre elle, car notre ennemi, c'est notre maître. Quand il fut entendu que l'État représentait le peuple, et que la souveraineté de l'État procédait de la souveraineté du peuple, la vanité de tout le monde fut flattée, sans songer que dans cette théorie on est souverain à peine pour une partie et esclave pour tout le reste. De même que la monarchie de Louis XIV était l'apogée de la théorie de l'État identifié dans la royauté, la Convention et le comité de salut public sont l'apogée de la souveraineté de l'État procédant de la souveraineté du peuple. Or il n'y a pas plus de liberté individuelle sous la Convention et sous le comité de salut public que sous la monarchie de Louis XIV. C'est là le signe caractéristique de la théorie.

Le *Contrat social* est l'évangile de cette théorie de la souveraineté de l'État représentant la souveraineté du peuple, théorie à la fois populaire et tyrannique, que Rousseau n'avait point faite pour la France, et que la Convention s'applaudit d'y appliquer, comme si c'était de sa part un acte de génie, tandis que c'était tout simplement un acte de despotisme révolutionnaire. La brutale nécessité des événements et des passions révolutionnaires trouvait dans le *Contrat social* une théorie qui la mettait à l'aise. Elle s'en

servit, comme Louis XIV se servit de la consultation des docteurs de Sorbonne pour faire taire ses scrupules. Hérault de Séchelles, dans son rapport sur la constitution de 93[1], dit que le problème à résoudre est de garantir à la fois l'exercice de la volonté générale et l'unité de la représentation, c'est-à-dire de faire ce que Jean-Jacques Rousseau cherchait dans *le Contrat social*, « un gouvernement qui se resserrât à mesure que l'État s'agrandit. » A ce compte, un grand État ne peut être qu'un État monarchique. Un prince unique constitue mieux que personne l'unité de la représentation, pour parler comme le rapporteur de la consultation de 93, et c'est en lui que le gouvernement se resserre le plus efficacement à mesure que l'État s'agrandit, pour parler comme Rousseau. A ce compte aussi, c'était pour satisfaire à la mode qu'Hérault de Séchelles invoquait l'autorité de Rousseau et du *Contrat social:* car il eût pu, s'il l'eût voulu, trouver dans le *Digeste* sa doctrine du droit de tous délégué au pouvoir d'un seul. *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*[2]. La volonté du prince a force de loi, car le peuple lui a conféré tous ses droits et toute sa puissance : voilà le principe de la souveraineté déléguée par le peuple à l'empereur ; voilà ce que les jurisconsultes romains appelaient *lex regia*, grand acte du peuple souverain, qui, par le suffrage universel, avait déclaré sa souveraineté en renonçant à l'exercer, qui avait du

1. *Histoire parlementaire de la Révolution*, t. XXVIII, p. 184.
2. *Digeste*, titre IV, *de Constitutionibus principum*,

même coup proclamé et abdiqué ses droits, faisant pour ainsi dire ce que Sénèque prétend que Dieu a fait avec le monde: *semel jussit*, *semper paret ;* il a créé une fois, pour obéir toujours.

Nous savons maintenant ce que la Convention et le Comité de salut public cherchaient dans *le Contrat social;* ils y cherchaient la souveraineté absolue de l'État, c'est-à-dire le droit de tout faire sans se soucier des droits de l'individu. Cette doctrine fatale est dans *le Contrat social*, mais elle n'y est pas seule, et elle se trouve tempérée et limitée par les autres doctrines qui l'entourent. Ce fut le malheur et le tort de la Convention de l'y prendre seule, en laissant de côté les autres principes, et de faire de ce principe isolé le titre despotique du Comité de salut public. Une fois créé, le titre ne périt pas : l'Empire en hérita, et le décora par la gloire en même temps qu'il le modéra par la justice civile.

Il y a dans Jean-Jacques Rousseau et dans *le Contrat social* deux hommes, le publiciste et le philosophe : le publiciste, qui étudie les rapports qui existent entre l'état d'un peuple, son territoire, ses mœurs, son histoire et la forme de son gouvernement, et le philosophe, qui définit impérieusement ce que c'est que la souveraineté et ce que c'est que l'État. Le publiciste est sage, réservé, judicieux ; le philosophe est absolu et hautain. Le publiciste n'a rien de systématique et de rigoureux ; il ne craint pas de dire que, comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non-seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps. « On a de tout

temps, dit-il, beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres. » De ces deux hommes que je trouve dans *le Contrat social*, le publiciste et le philosophe, l'un prudent et modéré, l'autre hardi et tyrannique, quel est celui qui a été le plus écouté? quel est celui qui a donné le mot à ses contemporains et à la postérité? Il faudrait bien peu connaître l'humanité pour croire que c'est le bon sens qu'elle a écouté, que c'est le paradoxe qu'elle a rejeté. Les hommes aiment l'audace; ils ne reviennent au bon sens qu'après s'être lassés et dégoûtés du paradoxe. L'Évangile dit que le ciel appartient à ceux qui le ravissent, *violenti rapiunt illud*, voulant indiquer par là l'effort de volonté qu'il faut à ceux qui veulent être vertueux; l'empire de la terre, et même, chose étrange, l'empire des esprits appartient aussi aux violents. Je veux essayer cependant de faire écouter un instant celui des deux hommes du *Contrat social* qui a été le moins entendu et qui méritait le plus de l'être, c'est-à-dire le publiciste intelligent et impartial; je viendrai ensuite au philosophe, pour montrer à quelles monstrueuses conséquences aboutit cette souveraineté de l'État érigée en doctrine par Rousseau, et qui est devenue le fondement de toutes les constitutions révolutionnaires et despotiques.

I

Est ce pour la France et pour les grands États que Rousseau avait écrit son *Contrat social?* avait-il voulu faire d'avance le plan d'une constitution applicable à la France du dix-huitième siècle? Pas le moins du monde. Rousseau ne comprenait et n'aimait que les petits États. Les grands États lui faisaient peur, surtout parce qu'attribuant à chaque membre de l'État la souveraineté, il voyait bien que plus il y avait de membres de l'État, c'est-à-dire plus il y avait de gouvernants, moins la souveraineté avait de valeur pour chacun. « Supposons, dit Rousseau, que l'État soit composé de dix mille citoyens[1]. Le souverain ne peut être considéré qne collectivement et en corps; mais chaque particulier, en qualité de sujet, est considéré comme individu : ainsi Le souverain est au sujet comme dix mille est à un; c'est-à-dire que chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix-millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent mille hommes, l'état des sujets ne change pas, et chacun porte également tout l'empire des lois, tandis que son suffrage, réduit à un cent-millième, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Alors le sujet restant toujours

1. Ce nombre de dix mille citoyens est le nombre fixé dans *la République* de Platon. Livre III, chap. 1er.

un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que, plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue. » Si dans un État de cent mille hommes c'est déjà bien peu de chose de n'être souverain que pour un cent millième, qu'est-ce, je le demande, que de ne l'être que pour un trente-cinq millionième dans un État de trente-cinq millions d'âmes ?

Ici Rousseau confond évidemment la souveraineté et la liberté, ce qui est encore une idée tout à fait antique. Dans l'antiquité, en effet, le citoyen n'était libre que s'il était souverain, et il en est ainsi dans tous les pays et dans tous les temps qui admettent la souveraineté absolue de l'État. Comme tous les droits émanent de l'État, l'individu n'a que les droits que l'État lui concède. Il en est tout autrement dans les temps et dans les pays qui croient que l'homme a des droits individuels qu'il tient de Dieu, et qui sont supérieurs à toutes les lois et à tous les gouvernements. Là on peut être libre sans être souverain, là on a une volonté et une liberté autrement qu'en participation avec l'État, là l'État peut s'agrandir sans que l'individu diminue ; là enfin ma liberté, quand je la tiens de Dieu et de moi, et non point de l'État, est la même en face de dix millions de citoyens qu'en face de dix mille.

Non-seulement dans les petits États on sent qu'on est souverain, au lieu de seulement sentir qu'on est sujet ; mais les petits États sont aussi, selon Jean-Jacques Rousseau, plus forts que les grands[1]. Selon qu'un État

1. « Comme la nature, dit-il, a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus

est grand ou petit, il doit aussi avoir une forme différente de gouvernement. « Si dans les différents États, dit Jean-Jacques Rousseau, le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens, » c'est-à-dire que plus l'État s'agrandit, plus le gouvernement doit se resserrer, tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple, « il s'ensuit qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands. »

N'aimant pas les grands États, Rousseau n'aime pas non plus les grandes villes et les grandes capitales. «C'est toujours un mal, dit-il, d'unir plusieurs villes en une seule cité, et, voulant faire cette union, l'on ne doit pas se flatter d'en éviter les inconvénients naturels. Il ne faut point objecter l'abus des grands États à celui qui n'en veut que de petits... Toutefois, si l'on ne peut réduire l'État à de justes bornes, il reste encore une ressource : c'est de n'y point souffrir de capitale, de faire siéger le gouvernement alternativement dans chaque ville et d'y rassembler aussi tour à tour les états du pays. »

Ainsi l'État pour lequel Jean-Jacques Rousseau écrit

que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la constitution d'un État, des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un maximum de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche ; et en général un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand. » Liv. II, ch. IX.

le Contral social est un petit État et qui n'a point de grande capitale. Cet État assurément n'est pas la France.

Comme Rousseau croyait qu'il n'y avait que les petits États où « il fût possible au souverain, c'est-à-dire au citoyen, de conserver l'exercice de ses droits, » il aimait beaucoup les républiques anciennes, qui étaient toutes de petits États : de là l'éloge qu'il fait sans cesse de la liberté antique, éloge qui a égaré tant de pauvres têtes modernes. Gardons-nous cependant de croire que Rousseau, en préconisant la liberté antique, ne sût pas quelle était la nature de cette liberté. Les citoyens des républiques anciennes n'étaient libres que parce qu'ils avaient des esclaves. Voyez cet admirable et impitoyable tableau de la société antique : « Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même ; il était sans cesse assemblé sur la place. Il habitait un climat doux ; il n'était point avide ; des esclaves faisaient ses travaux : sa grande affaire était sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins : six mois de l'année la place publique n'est pas tenable ; vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air ; vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère. Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa

liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. »

Rousseau, en parlant ainsi, fait-il une satire ou une apologie de la liberté antique ? Si c'est une apologie, c'est en même temps celle de l'esclavage. Aussi les défenseurs modernes de l'esclavage ne s'y sont pas trompés, et ils ont dit à la louange du planteur méridional des États-Unis d'Amérique ce que Rousseau disait à la louange du citoyen de Sparte; comme Rousseau, ils ont soutenu que l'esclavage avait pour le maître une grande utilité morale et politique. Il est curieux de voir comment le langage brillant et dur de Rousseau passe dans la bouche du colon des Antilles ou de la Nouvelle-Orléans et s'y empreint de je ne sais quel épicuréisme impertinent, qui trouve que tout est bien dans le monde, parce qu'il a des nègres qui travaillent pour lui. Écoutez les réflexions que fait à ce sujet un écrivain fort spirituel, M. Achille Murat, dans les lettres qu'il a publiées sur les États-Unis. « Si l'esclavage, en économie politique, a le résultat de faciliter la population de nos terres méridionales, son effet pour la société n'est pas moins avantageux. Le planteur, dégagé de tout travail manuel, a beaucoup plus de temps pour cultiver son esprit. L'habitude de se considérer comme moralement responsable du sort d'un grand nombre d'individus donne à son caractère une sorte de dignité

austère qui conduit à la vertu, et qui, tempérée par les arts, les sciences, la littérature, continue à former du planteur méridional un des plus parfaits modèles de l'espèce humaine. Sa maison est ouverte à tout venant avec une généreuse hospitalité; sa bourse ne l'est que trop souvent avec profusion. L'habitude d'être obéi lui donne une noble fierté en traitant avec ses égaux, c'est-à-dire avec tout homme blanc, et une indépendance de vues en politique et en religion qui forme un parfait contraste avec la réserve et l'hypocrisie qu'on ne rencontre que trop souvent au Nord. Pour ses esclaves, il est un père plutôt qu'un maître, car il est trop fort pour être cruel. En politique, le résultat n'est pas moins favorable. Notre pays est encore jeune[1], la population est clairsemée, chacun a ses affaires: ici point d'oisifs, de badauds, de populace; mais il n'en sera pas toujours ainsi. Déjà dans les grandes villes du Nord, en plusieurs occasions, des tumultes ont eu lieu parmi la classe ouvrière et les matelots. Sommes-nous destinés à voir renaître chez nous les scènes du forum romain? Pour nous en garantir, aurons-nous recours à la cavalerie, comme en Angleterre? Le remède serait pire que le mal... Refuser aux citoyens qui n'ont pas une fortune suffisante le droit de voter, comme cela a lieu en Virginie, est sans doute un moyen; mais cela est contraire à l'esprit de nos institutions, et toute fixation de ce genre est toujours arbitraire: d'ailleurs cela n'empêcherait pas le peuple de s'ameuter. Comparez les élections dans les grandes villes du Sud et

1. Écrit en 1832.

du Nord : quel tumulte dans les unes! quel calme dans les autres! Dans le Nord, les classes inférieures de la société s'emparent tumultueusement du lieu des élections, et en chassent, pour ainsi dire, par leur conduite indécente, tout homme instruit et éclairé. Dans le Sud au contraire, toutes les classes inférieures sont noires, esclaves, muettes; les gens éclairés conduisent les élections tranquillement et raisonnablement, et c'est peut-être à cela seul qu'est due la supériorité de talents qui se fait remarquer dans le congrès des États-Unis en faveur du Sud. »

Le Spartiate de Rousseau transformé en planteur américain fait peu d'illusion et laisse mieux juger du vice essentiel de la liberté antique; mais quand Rousseau parlait de cette liberté comme étant indissolublement liée à l'esclavage, il ne songeait pas assurément à la prêcher à la France et à l'Europe moderne : la peinture qu'il en faisait en eût plutôt détourné les peuples modernes qu'elle ne les y eût attirés.

Prêchait-il au nom de la démocratie, et aurait-il voulu changer en États démocratiques les grands États modernes? Non, assurément. La démocratie, selon Rousseau, est un état de société admirable; elle n'a qu'un malheur, c'est qu'elle est impossible. Quoi! diront beaucoup de bonnes gens qui croient ou qui veulent que nous soyons une démocratie[1], la démocratie est impossible! Écoutez Rousseau. « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il

1. Il s'agit, on va le voir, de la démocratie politique, et non de la démocratie civile.

n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change.... D'ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement! Premièrement, un État très-petit, où le peuple soit facile à rassembler, et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres; secondement, une grande simplicité de mœurs, qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses; ensuite, beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité; enfin, peu ou point de luxe: car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise... » Puis Rousseau conclut ses réflexions sur la démocratie par cette maxime hautaine, mais décisive: « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes..... » Tenons-nous-le pour dit: si nous voulons être vraiment des démocrates, il faut que nous cessions d'être hommes et que nous devenions des dieux, entreprise périlleuse, et où, voulant être au-dessus des hommes, nous risquons de tomber au-dessous, et de violer l'humanité pour avoir tenté de la surpasser. Robespierre, dans son rapport sur les principes de morale

politique de la république, se souvenait, je pense, de la phrase de Rousseau, quand, après avoir exposé le programme de la république qu'il voulait faire, il s'écriait : « Nous voulons en un mot remplir les vœux de la nature, accomplir les destinées de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, et absoudre la Providence du long règne du crime et de la tyrannie[1]. » Seulement Robespierre, au lieu de se résigner à l'arrêt judicieux de Rousseau, qui comprend que les hommes ne seront jamais des dieux, croyait qu'avec un peu de bonne volonté ou beaucoup de terreur on pouvait redresser l'humanité et corriger l'erreur de la Providence.

Reléguant la démocratie dans le royaume de l'impossible, quelle est donc la forme de gouvernement qu'adopte Jean-Jacques Rousseau ? Il dit quelque part dans ses *Lettres de la Montagne :* « Le meilleur des gouvernements est l'aristocratique, la pire des souverainetés est l'aristocratie. » C'est dans *le Contrat social* qu'est expliquée cette différence entre le gouvernement aristocratique, qui est bon, et la souveraineté de l'aristocratie, qui est mauvaise. Rousseau distingue soigneusement la souveraineté du gouvernement. Ainsi, selon lui, le peuple est souverain ; mais c'est un souverain qui ne peut pas gouverner par lui-même, et qui est forcé de déléguer à des commissions ou à quelques magistrats l'exercice de cette souveraineté, c'est-à-dire le gouvernement, de telle sorte que la souveraineté du peuple est pu-

1. Tome XXXI[e] de l'*Histoire parlementaire de la Révolution française*, p. 270.

rement titulaire. Nous verrons plus tard les dangers de cette théorie, qui crée une souveraineté illimitée ici-bas, tout en reconnaissant que celui qui a cette souveraineté illimitée ne peut pas l'exercer, mais qu'il peut la déléguer. Bornons-nous en ce moment à montrer avec Rousseau comment et à qui le peuple peut le mieux déléguer le gouvernement qu'il ne peut pas exercer lui-même : c'est à l'aristocratie élective. Seulement, que cette aristocratie élective, une fois chargée du gouvernement, n'aille pas s'imaginer qu'elle a la souveraineté héréditaire, car c'est celle-là qui est la pire des souverainetés. Pourquoi la souveraineté illimitée est-elle pire entre les mains de l'aristocratie qu'entre les mains de la démocratie? Je n'en sais rien : car à mon sens toute souveraineté illimitée est mauvaise, qu'elle appartienne à tous, à quelques-uns ou à un seul. Quoi qu'il en soit, Rousseau distingue trois sortes d'aristocraties : l'aristocratie naturelle, qui ne convient, dit-il, qu'à des peuples simples ; l'aristocratie héréditaire, qui est le pire de tous les gouvernements ; l'aristocratie élective, qui est le meilleur, et qui est l'aristocratie proprement dite. » C'est donc au gouvernement de l'aristocratie par élection que Rousseau donne la préférence. « Les assemblées se font plus commodément, les affaires se discutent mieux, s'expédient avec plus d'ordre et de diligence; le crédit de l'État est mieux soutenu chez l'étranger par de vénérables sénateurs que par une multitude inconnue ou méprisée. En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverne-

ront pour son profit et non pour le leur. Il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire, avec vingt mille hommes, ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux... Si cette forme de gouvernement (l'aristocratie élective) comporte une certaine inégalité de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps. »

Ce gouvernement électif, où quelques-uns sont choisis pour faire l'œuvre de tous, et où l'on ne choisit que ceux qui peuvent donner leur temps aux affaires publiques; ce gouvernement, qui est l'idéal de Jean-Jacques Rousseau, il m'est impossible de ne pas remarquer que nous l'avons eu pendant trente ans sans nous douter de ses qualités. « Il est venu dans ce monde, et les siens ne l'ont pas connu. » Ces paroles de l'Évangile de saint Jean peuvent, hélas ! s'appliquer à bien des choses raisonnables et bonnes qui passent dans ce monde sans que le monde les connaisse, ou que le monde ne connaît que lorsqu'elles sont passées. La Raison, la Vérité, la Sagesse, sont des divinités dont nous ne baisons les pieds que quand elles s'en vont.

Ainsi *le Contrat social* n'est point fait pour les grands États. Il ne prêche point la liberté antique, qui ne peut pas se passer de l'aide de l'esclavage ; il ne prêche point non plus la démocratie, qu'il regarde comme un gouvernement impossible : il prêche l'aristocratie élective, c'est-à-dire le gouvernement des capables et des censitaires, je suis bien forcé de l'appeler par son nom. Ceux qui, pendant

la Révolution et sous la Convention, s'inspiraient de Rousseau et croyaient pratiquer ses doctrines, ceux qui voulaient la démocratie absolue dans un grand État et dans une société civilisée, ceux-là se trompaient-ils donc étrangement? Non, ils ne se trompaient pas; non, ils n'avaient pas tort de se croire les disciples de Rousseau. Ils n'écoutaient pas, il est vrai, ou ils n'entendaient pas le publiciste dont nous venons d'invoquer la sagesse et le bon sens; mais ils entendaient et ils appliquaient bien, on est forcé de le reconnaître, le philosophe qui, en appuyant la doctrine de l'État sur la souveraineté du peuple, avait créé la doctrine la plus fatale à la liberté de chacun, sous prétexte de relever la souveraineté de tous.

III

Les clauses bien entendues du contrat social se réduisent toutes à une seule, dit Rousseau, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres..... Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance, sous la suprême direction de la volonté générale.....* A l'instant, au lieu

de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité, et prend maintenant celui d'État. » Ainsi plus de droit dans l'État que pour l'État; contre l'État point de droit. « Il est contre la nature du corps politique, dit Rousseau, que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. » Ne demandez donc à l'État ni charte ni constitution que vous puissiez invoquer contre lui; l'État ne peut pas être lié : car, représentant la volonté générale, il n'y a aucune raison pour que la volonté générale d'aujourd'hui soit liée par la volonté générale d'hier. Tout est juste pour l'État, car c'est lui qui fait la justice. Et que les sujets ne s'avisent point de réclamer des garanties contre le pouvoir de l'État; les plébéiens à Rome ont eu tort de demander des tribuns qui les protégeassent, et les Anglais ont tort de tenir à la vieille loi d'*habeas corpus*. Toute défense ou toute garantie contre le pouvoir de l'État est une faute de logique, « parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres... »

Si l'État n'a point d'engagement à prendre envers ses sujets, il importe que ses sujets s'engagent envers lui, et il importe que l'État ait le moyen de s'assurer de la fidélité de chacun des sujets. Ce moyen est la force de tous contre un seul. Il y a plus : tout venant de l'État et dépendant de l'État,

point de propriété individuelle. L'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui, dans l'État, sert de base à tous les droits... « Le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté [1]. »

L'idée que Rousseau se fait du législateur répond à l'idée qu'il se fait de l'État. Comme l'État a un droit absolu sur les individus, le législateur, qui est le représentant de l'État, a aussi un pouvoir absolu : c'est le vizir de ce sultan qui est l'État. La définition que Rousseau fait du législateur est effrayante de deux côtés : effrayante pour le législateur, à qui elle impose une tâche au-dessus de l'humanité; effrayante pour les sujets du législateur, auxquels elle fait une destinée insupportable. « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple, dit Rousseau, doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet in-

1. L'expropriation pour cause d'utilité publique ne détruit pas le droit de propriété, puisque l'expropriation doit être précédée d'une juste et préalable indemnité. Ne nous y trompons pas cependant : la facilité progressive des expropriations procède de la doctrine de la souveraineté absolue de l'État. Chaque jour, le *moi* s'efface et l'État grandit. Il n'y a plus d'hommes ; il n'y a plus que ce qu'on appelle la société, masse flottante qui est de plus en plus composée de choses, au lieu d'être composée de personnes.

dividu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères. »

Sur ce genre de législateur et de législation, j'ai plusieurs réflexions à faire. Je commence par la plus simple : pourquoi imposer au législateur l'obligation de changer la nature humaine? Qu'a-t-elle donc de si mauvais? « Tout n'est-il pas bien sortant des mains de l'Auteur des choses [1]?... » Pourquoi altérer la constitution de l'homme? pourquoi, au contraire, ne pas la suivre et profiter des forces qui lui sont propres, au lieu de lui donner des forces étrangères? Cette existence dépendante que nous avons reçue de la nature n'est pas seulement une existence physique, comme Rousseau veut le faire croire : c'est aussi une existence morale et qui comprend la famille. Pourquoi détruire cette indépendance? pourquoi vouloir que l'homme reçoive de l'État ce qu'il tient de Dieu? pourquoi substituer l'organisation civile à la création divine? pourquoi enfin vouloir refaire, quand il suffirait de conserver?

Deuxième réflexion. N'y a-t-il pas eu avant Rousseau des législateurs qui ont voulu aussi changer la nature humaine? n'y en a-t-il pas eu après lui? Avant lui, je laisse les législateurs et les philosophes antiques : Lycurgue, qui a fait de Sparte un

1. *Emile*.

monastère belliqueux; Platon, qui, dans sa *République*, a voulu aussi créer une société idéale: je prends les fondateurs d'ordres religieux au moyen âge. Ce sont eux que Rousseau a pris, sans le savoir, pour modèles dans la définition de son législateur; ce sont eux qui évidemment voulaient changer la nature humaine; ce sont eux qui voulaient que l'homme reçût sa vie et son être de la règle qu'il adoptait. Le *moi* s'anéantissait dans la communauté, l'individu disparaissait dans l'État. Plus de famille, plus de propriété, plus de volonté particulière: une désappropriation complète et absolue. Quelle différence cependant, si nous considérons le but, entre la désappropriation religieuse que m'impose saint Benoît ou saint François d'Assise et la désappropriation que m'impose le législateur de Rousseau! Si je renonce à ma volonté particulière, à ma famille, à mes biens, à mes affections privées, si j'entre au couvent, que me donnerez-vous, pieux fondateurs de monastères? La possession de Dieu par la foi tant que je serai sur cette terre, et sa possession par la béatitude quand je serai dans le ciel. Ah! le prix est grand; il vaut le dévouement que vous me demandez. Et vous, législateur politique, si j'aliène, au profit de l'État que vous fondez, ma volonté, ma conscience, ma famille, mes biens, tout ce qui est moi enfin, que me donnerez-vous? Le législateur me répond qu'il me donnera d'être membre « d'un corps moral et collectif..... lequel a son unité et son moi commun. » Mais qu'y gagnerai-je? « Comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on

gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a. » Ce qu'on a !... Mais qu'ai-je donc qui soit à moi dans l'État que fonde Rousseau ? Ma propriété ? Elle n'est qu'une portion de la propriété publique ; mon champ n'est pas à moi, et mes sueurs l'ont fertilisé sans me l'approprier : c'est un usufruit que l'État me concède. Ma famille ? Je dois la sacrifier à la patrie, car je ne suis époux et père que parce qu'il a plu à l'État d'établir les lois du mariage et de la paternité. Ma conscience ? Je dois la soumettre à la volonté générale et adorer le dieu qui sortira de l'urne du suffrage universel. Qu'ai-je donc qui soit à moi, et que gagné-je à être citoyen de votre État ? Ma part infinitésimale dans la volonté générale, mon trente-cinq-millionième de souveraineté. Triste contrat que ce contrat social où je donne tout et où je ne reçois rien !

Qu'on ne dise pas ici que dans le contrat monastique aussi je donne tout et que je ne reçois rien. Vous vous trompez : je reçois un prix que la foi me rend infini. — Eh bien ! s'écriera-t-on, ayez la foi du citoyen comme vous avez la foi du moine, et cette participation à la souveraineté sociale aura aussi pour vous un prix infini. Fanatisme politique, fanatisme monastique, deux manières différentes, mais égales, de changer une pure idée en la jouissance d'un droit ! Le moine jouit de la béatitude qu'il aura, et le citoyen jouit de la souveraineté qu'il croit avoir. — Soit, j'accepte pour un moment cette façon de raisonner ; soit, la terre vaut le ciel, la souveraineté sociale vaut la béatitude divine ; soit, l'enthou-

siasme du citoyen et du patriote vaut l'enthousiasme du fidèle et du saint, et inspire d'aussi grands et d'aussi durables sacrifices. Je ne cherche plus les causes du sacrifice, je ne les compare plus ensemble ; je prends seulement les effets. Oui, vous vous faites citoyen dans l'État de Rousseau comme vous vous faites moine dans l'ordre de saint Benoît ou de saint François d'Assise, en vous sacrifiant tout entier, d'un côté à la loi politique, de l'autre à la règle religieuse. La ressemblance est frappante, je l'accorde volontiers; mais alors vient naturellement une question : cette ressemblance frappante est-elle de nature à encourager beaucoup d'hommes à être citoyens comme le veut Rousseau?

Autre chose encore doit les décourager, et c'est une différence de plus à noter entre la république de Rousseau et les couvents du moyen âge. Quand le couvent me dit de me consacrer tout entier à Dieu, il m'interdit du même coup d'avoir une famille et des biens; mais il m'interdit tout cela avant que tout cela m'appartienne. En entrant au couvent, je renonce au droit d'être époux, père et propriétaire; mais je ne suis encore ni époux, ni père, ni propriétaire. Je ne sacrifie qu'une espérance, et je la sacrifie, ne l'oublions pas, à une plus grande et plus durable espérance. L'État de Rousseau s'y prend autrement que Rousseau. Il me laisse être époux, père et propriétaire ; mais il m'ordonne de subordonner, c'est-à-dire de sacrifier tout cela à la société, à la loi, à la volonté générale. Il laisse s'étendre et s'épanouir en moi toutes les affections humaines; et quand elles font la joie et le charme de ma vie, il

[illegible]

[illegible] comme

[illegible]

[illegible] spon-
[illegible] levant. [illegible] *Cite de*
[illegible] vers de Corneille

[illegible] Romain,
[illegible] Romain,

[illegible] personnage de Ca-
[illegible] au fanatisme
[illegible] Corneille, au poëte

nous le voyons, dans le passé, des modèles dont il ne se doutait pas, c'est-à-dire les couvents et les chefs d'ordre; ils ont eu, après Rousseau, des disciples qui les ont à jamais discrédités : ces disciples sont Robespierre et Saint-Just.

Quand Rousseau exigeait du citoyen ce dépouillement et cette désappropriation qui le font ressembler au moine des couvents les plus sévères, il avait l'air d'exiger ces sacrifices d'une volonté libre : en cela encore, son citoyen ressemblait au moine, et il abdiquait volontairement sa volonté. Robespierre et Saint-Just veulent que l'individu s'anéantisse dans l'État; mais ils ne demandent pas cet anéantissement à la volonté même de l'individu, ils le demandent à la terreur. « Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, dit Robespierre dans son rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la république [1], le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans la-

dramatique, a ajouté la passion de l'amante à la douleur de la fiancée, afin de rendre le contraste plus fort et plus touchant. Est-ce à dire que Corneille, en faisant la tragédie d'*Horace*, ait imité saint Augustin? Non, il l'a imité ou plutôt il s'en est inspiré sans le savoir peut-être. Au dix-septième siècle, on lisait beaucoup saint Augustin ; et, ses idées se répandant dans le monde, le poëte les prenait dans l'esprit général du temps, sans avoir besoin de les chercher dans les œuvres de saint Augustin.

1. 5 février 1794. — *Histoire parlementaire de la Révolution*, t. XXXI, p. 276.

quelle la vertu est impuissante[1]. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible : elle est donc une émanation de la vertu ; elle est moins un principe particulier qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie. » Ces derniers mots font frémir, mais ils procèdent directement du *Contrat social* de Rousseau.

Dans la démocratie, en effet, l'État, qui représente la souveraineté du peuple, est par cela même tout-puissant; tout individu qui « s'oppose à la volonté générale doit y être contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le force d'être libre. » Vous l'entendez : liberté, égalité, fraternité, ou la mort ! L'État étant l'unité la plus absolue de tous ses membres, de quel droit un citoyen voudrait-il avoir d'autres opinions que l'État ? Cela romprait l'unité. Aussi Robespierre érige-t-il en principe qu'il « n'y a de citoyens dans la république que les républicains, » de même qu'un fondateur d'ordre ne souffre non plus dans sa congrégation que des moines de sa règle. Partout, en relisant ce rapport de Robespierre, on est frappé de la singulière ressemblance qui existe entre le législateur tel que le veut Rousseau, tel que Robespierre prétend l'être, et les fondateurs des grands ordres religieux du moyen âge. Il n'y a qu'une grande et capitale différence : la liberté veille aux portes des couvents et ne laisse entrer que ceux qui veulent être moines ; la terreur

1. C'est la définition de l'Inquisition.

veille aux portes de l'État révolutionnaire et force tout le monde d'y entrer.

L'anéantissement de l'individu au profit de l'État, voilà le principe fatal qui fait du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau le code prédestiné de tous les despotismes. Ici il m'est impossible de ne pas remarquer la contradiction qu'il y a entre l'*Emile* et *le Contrat social*: l'*Emile*, dans lequel Rousseau refait l'homme, et *le Contrat social*, dans lequel il refait l'État.

IV

J'ai expliqué comment l'histoire, en France surtout, avait créé l'unité de l'État et comment elle avait successivement supprimé les diversités infinies qui rompaient cette unité : les principautés féodales, les provinces, les ordres et les rangs. Rousseau, dans *le Contrat social*, ne s'appuie point sur l'histoire pour créer l'unité de l'État, il ne s'appuie que sur la logique ; mais, quelle que soit la méthode que suive la doctrine de l'unité de l'État, soit l'histoire, soit la logique, il est impossible que cette doctrine, après avoir supprimé toutes les diversités, n'arrive point à une dernière diversité qui lui sert d'obstacle, je veux dire l'impérissable diversité de l'individu. L'histoire respecte cette diversité : car nous voyons partout dans l'histoire depuis cinquante ans des chartes et des lois qui consacrent les droits des indi-

vidus, la liberté individuelle, la propriété, la liberté de conscience. Plus hardie que l'histoire, la logique dans *le Contrat social* ne s'arrête pas à cette dernière et suprême diversité que l'individu oppose à l'unité de l'État; elle veut la supprimer, et c'est le caractère de toutes les constitutions émanées du *Contrat social* de mépriser absolument l'individu et de nier tous les droits qui lui appartiennent. « La révolution, disait Saint-Just, nous conduit à reconnaître ce principe, que celui qui s'est montré l'ennemi de son pays n'y peut être propriétaire. »

Curieuse inconséquence de l'*Émile* au *Contrat social!* La mauvaise philosophie du dix-huitième siècle avait supprimé Dieu; la création, examinée de près par quelques docteurs d'athéisme, n'avait plus de Créateur; tout s'effaçait et se confondait dans je ne sais quel matérialisme plus ou moins bien expliqué par la sagesse du siècle; l'homme n'était plus qu'une chose, et Dieu n'était rien. Mais voici que tout à coup le vicaire savoyard, aux rayons du soleil levant qui dore les montagnes de la Savoie, en face d'un jeune homme qu'il s'agit de sauver des doctrines désolantes du temps, retrouve Dieu, non pas un Dieu confondu dans la nature, mais un Dieu vivant et personnel, le Dieu qui est mon créateur et mon père, et qui n'est pas seulement le centre et le milieu des existences infinies de la création. Pourquoi donc, ô grand homme, ôtez-vous à l'homme dans *le Contrat social* cette personnalité que vous avez rendue à Dieu dans l'*Emile?* Vous ne voulez pas que l'un s'absorbe dans le monde; pourquoi voulez-vous que l'autre s'absorbe dans l'État? La personnalité divine

et la personnalité humaine tiennent l'une à l'autre par des liens étroits. Dieu et l'individu se garantissent mutuellement, si j'ose parler ainsi. Mystère admirable de la Providence ! Il a plu à Dieu de créer l'homme à son image, c'est-à-dire d'en faire une personne. Dieu et moi ! deux âmes, deux pensées, deux personnes : l'une toute-puissante, immense, infinie, mais à qui son immensité n'ôte pas cette conscience précise de son être qui constitue la personnalité ; l'autre faible et petite, mais qui malgré sa petitesse ne se perd pas dans le nombre infini des existences, atome qui vit et qui se connaît, et qui par là garde aussi sa personnalité. Comment de ces deux personnalités l'une peut-elle se soutenir en face de l'autre ? comment puis-je être devant Dieu et ne pas disparaître dans sa splendeur ? Grand mystère ; mais je ne puis pas douter que le *moi* de l'homme peut paraître devant le *moi* de Dieu, puisque Dieu m'a permis de l'appeler mon père et d'affirmer dans la même prière sa personne et la mienne.

La personnalité divine et la personnalité humaine constituent le monde moral tout entier. Le monde matériel a besoin de la multiplicité des êtres qui le composent, des minéraux, des végétaux, des animaux, des planètes elles-mêmes. Il n'est complet que dans son immensité ; il n'existe qu'à l'aide de ce qu'il y a d'universel dans son organisation. Le monde moral n'a besoin pour exister que de deux personnes, Dieu et l'homme ; et ces deux âmes, dont l'une a été créée à la ressemblance inégale de l'autre, composent un univers. Peu importe qu'il y ait sur cette terre un plus ou moins grand nombre d'hommes.

Comme le rapport est individuel entre Dieu et chaque homme, comme c'est dans ce rapport qu'est la sanction de toute loi et la cause de tout droit et de tout devoir ici-bas, le monde moral a existé dès qu'il y a eu un homme devant Dieu ; il a été complet dès ce moment. Les générations infinies des hommes n'y ont rien ajouté : elles ont multiplié les éditions sans changer l'ouvrage.

La religion comme la philosophie attestent l'étroite et mystérieuse union qui existe entre la personnalité divine et la personnalité humaine, si bien que l'une ne peut pas périr sans l'autre. L'histoire de l'esprit humain témoigne également de cette vérité. Partout où périt l'idée d'un Dieu qui est une personne, partout où Dieu n'est plus que le monde se créant et s'entretenant lui-même, l'homme perd son indépendance individuelle et finit aussi par n'être plus que la partie d'un grand tout, de même que partout où l'homme cesse d'être un individu et se perd dans l'État, Dieu perd aussi sa personnalité de créateur et de conservateur. Quand l'homme n'est plus qu'une *chose* publique, Dieu n'est plus lui-même que la substance universelle. Le panthéisme crée l'État absolu, et l'État absolu crée le panthéisme. Les deux doctrines s'appellent l'une l'autre, parce qu'elles excluent toutes deux la cause et le principe de la liberté, c'est-à-dire la personnalité. Quiconque croit que l'individu ne vit que dans l'État est tout près de croire que Dieu ne vit que dans le monde, et quiconque croit que Dieu est le monde est tout près de croire que l'individu n'est que le membre du tout qu'on appelle l'État.

Entre l'*Émile* et *le Contrat social,* entre le Dieu vivant et personnel du vicaire savoyard et l'homme perdu et englouti dans l'État, tel que le veut *le Contrat social,* il y a donc une contradiction dont Rousseau ne semble pas s'être préoccupé un seul instant. Ce qui le montre, c'est que dans l'*Emile* comme dans *le Contrat social* il va jusqu'au bout du principe de chaque ouvrage, sans s'inquiéter de l'incommensurable distance des conclusions de l'*Émile* aux conclusions du *Contrat social.* Dans l'*Émile,* il veut que la personne de l'homme ait toute la force et toute l'indépendance possibles, et pour fortifier l'âme d'Émile, il lui révèle le Dieu vivant et créateur. Au *moi* humain, qu'il a développé et agrandi par l'éducation, Rousseau donne pour appui le *moi* divin, qu'il a sauvé des liens de la philosophie matérialiste. Dans *le Contrat social,* au contraire, il ôte à l'homme son indépendance ; il le fait abdiquer au profit de l'État ; il lui retire l'un après l'autre tous ses droits individuels, celui de la famille, celui de la propriété ; et, pour achever son asservissement, il lui ôte jusqu'au droit d'établir un rapport personnel entre Dieu et lui. Le citoyen de Rousseau reçoit de l'État son Dieu et sa religion, comme il en reçoit tous ses autres droits et tous ses autres sentiments. Cette théorie, qui est la dernière expression de l'anéantissement complet de l'individu dans *le Contrat social,* est la théorie de la religion civile ou de la religion de l'État.

V

C'est dans le dernier chapitre du *Contrat social* que Rousseau a établi sa théorie de la religion civile ; il y revient aussi dans les *Lettres de la Montagne*, mais il y revient pour la combattre dans ses conséquences, tout en tâchant d'en justifier le principe. Cette théorie de la religion civile, telle qu'elle est établie dans *le Contrat social*, a pour elle de grandes autorités et de grands exemples ; elle tente fort les logiciens et les despotes. Je ne m'en étonne pas, parce qu'elle est tyranique au suprême degré ; et là où elle prévaut, la civilisation décroît à l'instant même, ou ne se sauve que par les inconséquences salutaires qu'elle impose à la théorie.

Tout a été perdu, selon Rousseau, le jour où « Jésus-Christ vint établir sur la terre un royaume spirituel : ce qui, séparant le système théologique du système politique, *fit que l'Etat cessa d'être un*, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. » Que veut dire Rousseau ? Croit-il donc qu'il n'y ait pas eu de guerres civiles et de dissensions intestines parmi les hommes avant la maxime : *Reddite quæ sunt Cesaris Cesari et quæ sunt Dei Deo ?* Les Grecs dans la guerre du Péloponèse, et les Romains sous Marius et Sylla, sous César et Pompée, sous Octave et Antoine, ne con-

naissaient pas la séparation du système théologique du système politique : ils ne s'en déchiraient pas moins ; l'unité de l'État ne faisait point l'union des citoyens. Rousseau cependant croit que tout le mal est dans la séparation du temporel et du spirituel. « De tous les auteurs chrétiens, dit-il, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué. » Voilà le système complet des religions d'État.

Tout le monde sait que ce système n'est pas une théorie qui ne vive que dans les livres. Il y a de grands États qui l'ont adopté et qui le pratiquent avec plus ou moins de rigueur. Dans les États protestants, l'Église fait corps avec l'État, et le chef de l'État est aussi le chef de l'Église. César et le Pape ne font qu'un. Telle est l'Angleterre ; mais en Angleterre heureusement le sentiment de la liberté individuelle a vaincu l'unité religieuse de l'État, et les *dissenters* ont sauvé la liberté de conscience. En Prusse, même loi : l'Église et l'État ne font qu'un ; mais le goût et le respect de l'étude ont vaincu en Prusse l'unité religieuse de l'État. Il faut venir en Russie pour trouver le système des religions d'État pratiqué sans scrupule et sans hésitation. Là l'empereur est pape, là l'Église est incorporée et asservie à l'État ; là enfin quiconque abandonne la religion de l'État pour se faire catholique ou protestant perd la jouissance de ses biens et la tutelle de ses enfants, et quiconque essaye de faire des prosélytes et « d'entraîner des orthodoxes dans une autre confession chré-

tienne » est puni de l'emprisonnement ou du fouet, ou envoyé en Sibérie. Ne croyez pas qu'en proscrivant ainsi la liberté de conscience, la loi russe ait seulement suivi le penchant du despotisme : elle a suivi la logique du *Contrat social*. L'homme en effet qui n'adopte pas la religion de l'État doit, selon *le Contrat social,* être « banni, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. » Heureuse distinction, qui met à l'aise la conscience de Rousseau ! Dans le converti à une autre religion que celle de l'État, il ne punit pas l'apostat, mais le rebelle ; il respecte le prosélyte, il frappe le mauvais citoyen. L'auteur du *Contrat social* pousse en vérité cette distinction jusqu'à la naïveté, quand il condamne hardiment ce qu'il appelle l'intolérance théologique. Il fait même de l'extinction de l'intolérance théologique un des dogmes de son État. « Partout où l'intolérance théologique est admise, dit-il gravement, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil. » Soit ; mais partout où l'intolérance civile est admise, il est impossible aussi qu'elle n'ait pas quelque effet religieux. Vous craignez le théologien qui fait de la loi de l'Église la loi de l'État, et vous ne voulez pas que je craigne le législateur qui de la loi de l'État fait la loi de l'Église !

Comment Rousseau a-t-il pu se faire illusion sur cette singulière contradiction ? Le sophisme qui l'a trompé est curieux. Sa religion civile n'a point de dogmes ; elle a un catéchisme, mais dans ce catéchisme il n'y a point d'articles de foi. Rousseau le croit du moins, et il s'en applaudit. Voyons comment

il crée cette religion sans dogmes, qui lui paraît le chef-d'œuvre de son législateur. « Comme le souverain, dit-il, n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort de ses sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci. Il y a donc une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, sage et fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas... Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, exécutés avec précision, sans explication ni commentaires. L'existence de la Divinité, puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois : voilà des dogmes positifs. » Est-ce donc là ce que Rousseau appelle une religion sans mystères et sans théologie ? Il est bien bon en vérité, car je ne connais pas de religion qui soit plus théologique que la sienne. Toutes les religions sont nécessairement théologiques, parce qu'elles roulent toutes sur les rapports de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, c'est-à-dire sur la nature de la Divinité, sur son action, sur l'immortalité de l'âme et la vie à venir. Quels plus grands et plus profonds mystères que ceux-là ? Rousseau, dans les *Lettres de la Montagne*, veut que le législateur « omette dans la religion civile tous les dogmes qui peuvent importer à sa foi, mais nullement aux

biens terrestres, unique objet de la législation. » Mais comment pouvons-nous croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, sinon par la foi ? Et quand même on prétendrait que la raison suffit pour démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, il n'en faut pas moins que cette persuasion de l'esprit devienne une croyance de l'âme, pour qu'elle produise des effets dans la pratique de la vie : l'homme agit par la foi plus que par la conviction. « Comment le mystère de la Trinité, dit Rousseau, peut-il concourir à la bonne constitution de l'État ? En quoi ses membres seront-ils meilleurs citoyens, quand ils auront rejeté le mérite des bonnes œuvres ? Et que fait au bien de la société civile le dogme du péché originel ? » Je ne veux point examiner ici quelle influence les opinions religieuses des hommes peuvent avoir sur leur vie privée et publique : il me suffit de chercher en quoi les mystères de la foi, comme dit Rousseau, sont plus mystérieux que ceux de la philosophie, en quoi l'immortalité de l'âme est moins contraire à l'expérience quotidienne que l'hérédité de la misère ou le péché originel. Rousseau a beau s'évertuer à faire des distinctions entre les dogmes qu'il appelle *positifs* et ceux qu'il appelle *théologiques* ; il n'y a pas de degrés dans le merveilleux et dans le surnaturel. Je me souviens toujours, à ce sujet, d'un mot profond et charmant d'un prêtre catholique, qui, pendant l'émigration, discutait avec un ministre anglican. C'était une conversation entre amis, et non une controverse. « Comment, disait l'anglican à son ami, un homme aussi éclairé que vous peut-il croire à la transsubstantiation ? — Que vou-

lez-vous? répondit doucement le catholique : quand j'étais jeune, on m'a habitué à croire à la Trinité; après cela je n'ai plus trouvé rien de difficile.» L'argument était bon avec un anglican, qui croit aussi à la Trinité ; mais de plus le mot est vrai, parce qu'il explique fort bien que les mystères ne se mesurent pas, et qu'il n'y a point en cela de plus ou de moins.

Non-seulement le raisonnement n'a point de prise sur le mystère à cause du fond même, il n'a pas de prise non plus à cause de la forme. Je m'explique : Rousseau, dans une admirable note de l'*Émile*, dit que les Persans croient qu'après l'examen qui suivra la résurrection universelle, tous les corps iront passer un pont appelé Poul-Serrho, qui est jeté sur le feu éternel, et que là se fera la séparation des bons et des méchants... « Croirai-je, continue Rousseau dans sa note, que l'idée de ce pont qui répare tant d'iniquités n'en prévient jamais?... Philosophe, tes lois morales sont fort belles; mais montre-m'en, de grâce, la sanction. Cesse un moment de battre la campagne, et dis-moi nettement ce que tu mets à la place du Poul-Serrho. » La religion civile, je le sais, admet le Poul-Serrho, puisqu'elle admet la vie à venir et ses rémunérations en bien et en mal; mais dans le Poul-Serrho il y a deux choses, le fond et la forme : le fond d'abord, qui est le mystère tout à fait surnaturel de la vie à venir, et la forme, qui est étrange et merveilleuse. C'est là aussi bien le caractère de tous les mystères. Ils sont indémontrables par le raisonnement quant au fond, et de plus ils sont toujours représentés par une image bizarre et singulière. N'essayez pas de changer cette image que

l'homme s'est faite du mystère. Le fond tient à la forme dans l'esprit du vulgaire, et le jour où les païens n'ont plus cru à l'enfer d'Homère, aux furies et à Cerbère, ils ont été tout près de ne plus croire à la vie à venir. C'est en vain que les philosophes leur disaient d'y croire sans images et sans symboles. L'esprit humain ne comporte pas cette simplicité, ou bien il la pousse jusqu'au néant. Vous lui donnez à croire un mystère sous la forme d'une abstraction; il ne croit plus à rien : où vous simplifiez, il détruit. C'est là une des plus grandes difficultés de la religion civile : elle a ses mystères, comme toutes les autres religions, et de ce côté elle ne se prête pas mieux au raisonnement; mais elle veut donner à ses mystères une force raisonnable, et par là elle les détruit. L'homme ne croit à l'incroyable que sous la forme du merveilleux.

Infatué qu'il est de sa religion civile, de cette religion dont il croit avoir retranché tous les mystères, parce qu'il n'y a laissé, pour ainsi dire, que les plus grands, Rousseau critique vivement le christianisme. Le premier reproche qu'il lui fait est, nous l'avons vu, de détruire l'unité de l'État en séparant le système théologique du système politique. Cette séparation, au contraire, a, selon nous, établi sur un fondement indestructible l'indépendance de l'âme humaine. Le second reproche est d'être contraire à l'esprit de l'ordre social. Déjà Bayle avait dit que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister; et Montesquieu, combattant Bayle, avait soutenu avec grande raison que de véritables chrétiens formeraient un État puissant et

durable. « Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très-grand zèle pour les remplir ; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Ces principes bien gravés dans le cœur seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques et cette crainte servile des États despotiques[1]. » Rousseau, reprenant la thèse de Bayle, contredit Montesquieu. Une société de vrais chrétiens ne serait pas, selon Rousseau, une société d'hommes ; elle pécherait par sa perfection même. « Chacun, dit-il, remplirait son devoir ; le peuple serait soumis aux lois ; les chefs seraient justes et modérés, les magistrats intègres, incorruptibles, les soldats mépriseraient la mort ; il n'y aurait ni vanité ni luxe. Tout cela est fort bien ; mais voyons plus loin. » Pourquoi voir plus loin ? Je m'accommoderais fort aisément d'abord de voir une société ainsi faite. L'histoire ne nous montre pas encore d'État qui ait péri par sa perfection même. D'où vient donc que Rousseau croit à la chute inévitable d'une société de vrais chrétiens ? C'est qu'à ses yeux le chrétien est indifférent : « Il fait son devoir, il est vrai ; mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou le mauvais succès de ses soins. » Non, le chrétien est résigné aux malheurs qu'il éprouve ; mais il n'est pas indifférent, car il prie Dieu de le secourir. La patience que le chrétien demande à Dieu, à défaut du succès, n'est pas le fatalisme musulman. Le citoyen chrétien ne

1. *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. 6.

se croise pas les bras devant les événements; il agit, parce que Dieu lui prescrit l'action, puisqu'il lui impose le travail et le devoir. Il supporte ses peines, il soulage celles des autres ; il a la résignation pour lui-même, et la charité pour son prochain. Tout cela fait un bon citoyen, un homme utile à ses concitoyens, et non un indifférent.

Quand même tous les citoyens de votre État chrétien seraient bons et vertueux, dit Rousseau, il suffit d'un seul ambitieux, d'un Catilina ou d'un Cromwell, pour tout perdre. « Celui-là très-certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. La charité chrétienne ne permet pas aisément de penser mal de son prochain. Dès qu'il aura trouvé, par quelque ruse, l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité ; Dieu veut qu'on lui obéisse... On se ferait conscience de chasser l'usurpateur ; il faudrait troubler le repos public, user de violence, verser du sang; tout cela s'accorde mal avec la douceur du chrétien. Et après tout qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères ? L'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela. » L'hypothèse est singulière : un seul méchant au milieu d'un peuple d'hommes vertueux, et réussissant parce qu'il est le seul et unique méchant de son peuple, car s'il y a deux méchants ou deux violents, l'hypothèse croule ! S'il y a un César, en effet, il peut y avoir un Brutus, ou même, s'il y a un Catilina, il peut y avoir un Cicéron. L'hypothèse ne sert au raisonnement de Rousseau que si son mé-

chant est seul et tout à fait seul; c'est par là qu'il se fait tyran. Mais, à suivre cette bizarre hypothèse, voilà, si je ne me trompe, un tyran bien embarrassé, car enfin à quoi emploiera-t-il son pouvoir? A avoir beaucoup de plaisirs et beaucoup de richesses? Alors il lui faudra des instruments qui servent à ses plaisirs et à ses usurpations; il lui faudra des corrupteurs et des corrompus. Où les trouvera-t-il? Dans tous ces vrais chrétiens qui l'entourent? Alors ils ne le seront plus, et gare au tyran le jour où il aura mécontenté, ou outragé, ou dépouillé ses dupes d'hier, ses esclaves d'aujourd'hui, ses meurtriers de demain! Poussez jusqu'au bout l'hypothèse de Rousseau, elle vous présente ou un tableau à la fois édifiant et comique : Caligula forcé de faire le bien et d'être vertueux, parce qu'il ne peut pas imposer le vice à ses sujets, ou un spectacle tragique et consolant, Héliogabale tué par les ministres mêmes de ses plaisirs.

Les chrétiens, continue Rousseau, ne peuvent pas être de bons soldats. « Ils savent plutôt mourir que vaincre; qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe? La Providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut? » Rousseau est-il le premier qui ait refusé aux chrétiens le mérite d'être de bons soldats? Non, ces reproches sont aussi vieux que le christianisme. Les païens du temps de saint Augustin disaient aussi que l'Évangile était contraire au courage militaire et condamnait la guerre. « Vous ne devez jamais rendre le mal pour le mal, disaient les païens aux chrétiens. Quand vous êtes frappés sur une joue, vous devez tendre l'autre; quand on vous

prend votre tunique, vous devez donner votre manteau. Comment avec ces maximes avoir des soldats courageux, et comment faire la guerre[1] ? » A ces arguments, qui sont exactement les mêmes que ceux de Rousseau, que répondait saint Augustin ? Il y a, disait-il, des guerres justes et des guerres injustes. Si l'Évangile condamne les guerres injustes, où est le mal ? Et si l'Évangile veut que les guerres, même celles qui sont justes, soient faites dans un esprit de douceur et d'humanité, selon ce que nous appelons de nos jours les lois de la civilisation, où est le mal encore ? Or, pour être faites dans cet esprit d'humanité, ne faut-il pas qu'elles soient faites par des chrétiens plutôt que par des barbares[2] ? Il faut donc des soldats chrétiens. « Si l'Évangile condamnait toutes les guerres, il dirait aux soldats de jeter leurs armes et de se dispenser du service militaire. Il leur dit au contraire : Ne frappez personne, ne faites tort à personne; contentez-vous de votre paie. » Puis, défendant hardiment la guerre, une fois qu'il l'a réglée selon l'esprit du christianisme : « Que reprochez-vous à la guerre ? dit saint Augustin. Le goût du mal, la cruauté de la vengeance, un esprit implacable et altéré de sang, l'ardeur de la révolte, la passion de dominer, voilà ce qu'il faut blâmer dans la guerre, voilà les passions qu'il faut interdire à la guerre ; mais quand la guerre se fait pour punir ces passions elles-mêmes, quand elle se fait par les

1. Lettres de saint Augustin. Voyez la 138e à Marcellin.

2. « Misericorditer enim, si fieri posset, etiam bella gererentur a bonis. » *Ibid.*

bons contre les méchants, la guerre est dans l'ordre des choses humaines [1]. » « Chacun ici-bas a sa mission : le prêtre prie pour nous contre les ennemis invisibles, et le soldat combat pour nous contre les barbares [2]. » Telle est partout la doctrine de l'Église. Le christianisme n'est pas venu détruire les devoirs de la vie civile; il est venu leur donner une sanction plus haute, et un des articles du concile d'Arles, sous Constantin, exclut de la communion les soldats qui quittent leurs armes même pendant la paix [3]. Non-seulement l'Église veut que les chrétiens soient soldats quand il le faut, elle ne veut même pas que les soldats chrétiens prennent des airs de prêtres et de moines ; elle sait que chaque profession a son allure. C'est l'intérieur surtout de l'homme de guerre que la loi chrétienne doit régler; elle lui laisse à l'extérieur la liberté qu'il doit avoir. « Il faut, écrit Fénelon à un officier qui revenait à la religion, mais qui y revenait par une tristesse austère, il faut vous résoudre à mener une vie plus active que la vôtre. Vous devez voir les gens de votre condition ; il faut être gai, libre, affable ; rien de timide ni de sauvage. Demandez à Dieu qu'il vous ôte votre air timide et trop composé... Ne prenez point la piété par un certain sérieux triste, austère, contraignant [4]. »

1. *Contra Faustum*, livre XXII, ch. 74.

2. Lettre 189e.

3. *L'Église et l'Empire romain au quatrième siècle*, par M. A. de Broglie, t. Ier, p. 287.

4. Fénelon, *Lettres spirituelles*, lettre 63e, édition de M. S. de Sacy.

Que Rousseau se rassure donc : il n'y a rien d'antisocial dans le christianisme, et l'Évangile n'est pas fait pour détruire l'État. Il y a plus : la religion chrétienne aide au salut de l'État ici-bas, en prêchant aux individus les voies du salut céleste. Personne en effet ne peut avoir la vertu qui mène au ciel sans que cette vertu, qui réside dans l'accomplissement des devoirs imposés à l'homme, ne serve en même temps au bonheur et à la gloire de l'État. Imaginez un État où tout le monde vivrait selon les lois de l'Évangile, c'est-à-dire où chacun ferait son devoir sur la terre : comment cet État ne serait-il pas heureux et puissant ? Mais à quoi tiendrait-il que dans cet État chacun remplirait si bien ses devoirs ? Cela tiendrait évidemment à ce que l'homme croirait à quelque chose de supérieur à l'État, c'est-à-dire à Dieu, à une loi distincte de la loi politique, c'est-à-dire à la loi religieuse ; cela tiendrait à la séparation de ce que nous devons à Dieu et de ce que nous devons à César ; cela tiendrait enfin à ce que le christianisme ne livre pas l'homme tout entier à l'État et qu'il en réserve la meilleure partie, c'est-à-dire les facultés religieuses de l'âme, le besoin et le droit que l'homme a de croire librement au Dieu de sa conscience. Or, prenons-y bien garde, c'est avec cette partie de l'âme humaine que le christianisme élève et affermit tout le reste de notre être, c'est par là même qu'il vivifie et qu'il sauve l'État ; c'est par là que le chrétien soutient le citoyen. Pour remplir vos devoirs envers l'État, prenez, dit la loi chrétienne, prenez votre force dans la foi que vous avez en Dieu. Des deux moyens, quel est le plus efficace ?

En s'appropriant l'homme tout entier, l'État en anéantit la plus grande et la meilleure partie. Nous ne valons pas en effet ici-bas par notre titre seulement de citoyens; nous valons par notre titre de mari, de père, de fils, d'ami; nous valons par notre foi en Dieu; nous valons enfin par nos affections humaines et par nos espérances célestes: c'est là notre force, notre joie; ce sont là nos devoirs et nos droits. Que fait l'État de tout cela? Il le détruit, et il espère qu'avec des âmes ainsi mutilées et desséchées nous serons de meilleurs citoyens! On me répond que l'État n'anéantit aucune de nos affections ni aucun de nos droits; il veut seulement que nous mettions tout en commun. Mettre en commun ces affections qui ne vivent que dans le *moi* de chacun de nous, aimer sa famille dans l'État et après l'État adorer son Dieu dans l'État et sous la loi de l'État, ou détruire ces douces et saintes affections, c'est pour moi la même chose. La société moderne est fondée tout entière sur cette réserve que l'individu fait de ses affections et de ses droits particuliers en s'associant avec d'autres individus pour composer un État. Loin de donner tout à l'État, il réserve tout ce qu'il ne donne pas par un consentement et une loi particulière. Dans la société antique, l'homme était avant tout citoyen; dans la société moderne, l'homme est d'abord père de famille, adorateur de Dieu, propriétaire même; il est citoyen ensuite. L'État n'a que ce que la famille et l'Église lui laissent.

« Les anciens, dit Benjamin Constant dans son excellent ouvrage de *l'Esprit de conquête et d'usurpation*, les anciens trouvaient plus de jouissances dans

leur existence publique et ils en trouvaient moins dans leur existence privée. En conséquence, lorsqu'ils sacrifiaient la liberté individuelle à la liberté politique, ils sacrifiaient moins pour obtenir plus. Presque toutes les jouissances des modernes sont dans leur existence privée: l'immense majorité, toujours exclue du pouvoir, n'attache nécessairement qu'un intérêt très-passager à son existence publique. En imitant les anciens, les modernes sacrifieraient donc plus pour obtenir moins. »

Où est la cause de la prépondérance de l'individu sur l'État dans la société moderne? La cause ou plutôt la faute, dit Rousseau, en est au christianisme, qui a rompu l'unité de l'État en donnant à l'homme une autre patrie que celle qu'il a sur la terre, en lui enseignant qu'il a un autre maître que César. La cause ou plutôt le mérite, disons-nous, en est au christianisme, qui a établi l'indépendance de l'âme humaine en mettant la liberté dans l'individu, au lieu de la mettre dans le citoyen. « J'étais libre, dit le citoyen, car j'étais souverain. » Oui, vous étiez souverain dans vos petites républiques de dix mille âmes; mais partout ailleurs vous étiez esclave. Et comme il n'y avait de républiques qu'en Grèce et en Italie, comme partout ailleurs c'étaient de grands empires, composés de millions d'esclaves sous un seul maître, il s'ensuit évidemment que dans le monde antique lui-même, dans ce monde qu'on nous représente comme celui de la liberté, l'esclavage avait la majorité, et qu'il y avait des millions d'individus esclaves pour quelques citoyens souverains. En mettant la liberté dans l'individu au lieu

de la mettre dans le citoyen, le christianisme a donc profité au grand nombre. Dans la société moderne, où les grands États sont aussi beaucoup plus nombreux que les petites républiques, c'est aussi à l'individu qu'il faut donner la liberté et non au citoyen, car de cette manière seulement vous servirez la cause du grand nombre. Dans la société moderne, établir l'idée de la souveraineté absolue de l'État, ce n'est pas donner cette souveraineté aux citoyens et à tout le monde, c'est infailliblement la donner à quelqu'un sur tout le monde. Aussi tous les raisonnements de Rousseau sur la souveraineté du peuple et sur la souveraineté de l'État aboutissent très-facilement au despotisme.

VI

Il est temps de résumer et de conclure cette discussion. Nous avons mis en présence la doctrine de la souveraineté illimitée de l'État, qui est la doctrine du *Contrat social*, et la doctrine de l'indépendance de l'individu, qui est la doctrine chrétienne. Non point que, selon l'Évangile, l'individu soit indépendant de toute loi et de tout droit : il est soumis aux lois éternelles de la justice ; mais ces lois-là n'ont point de représentant absolu et perpétuel sur la terre, pas plus le peuple souverain que le roi sacré à Reims. Et même c'est parce qu'elles n'ont aucun

représentant absolu et perpétuel ici-bas, que Dieu les a gravées dans la conscience de l'homme. Il les a mises là, ne voulant pas les mettre ailleurs et sachant bien que c'est encore là qu'elles se conservaient le mieux et s'altéraient le moins.

J'entends d'ici les docteurs de la souveraineté de l'État : Niez-vous donc, me disent-ils, la souveraineté du peuple ? — Oui ! — Et la souveraineté du droit divin ? — Oui ! — Vous niez donc toute souveraineté ici-bas ? — Assurément ; je nie qu'il y ait ici-bas une souveraineté quelconque absolue et illimitée, ce qui veut dire tout simplement, prenez-y garde, que je nie qu'il y ait personne qui soit Dieu ici-bas. Je nie la doctrine de la souveraineté à cause de son principe et à cause de ses effets : à cause de son principe, la souveraineté suppose la perfection, car il serait absurde de croire qu'il y ait le pouvoir de tout faire là où il n'y aurait pas en même temps le pouvoir et le devoir de tout bien faire. Or où est donc la perfection sur la terre ? où est la justice absolue ? où est la bonté parfaite ? Elle n'est pas dans l'homme : comment serait-elle dans les hommes réunis ? Comment le tout pourrait-il avoir ce que n'ont point les parties de ce tout ? Il n'y a donc point de souveraineté ici-bas, puisqu'il n'y a point ici-bas de droit absolu et parfait. Le cœur de l'homme n'en est point capable, et la société par conséquent n'en est point capable non plus. Dieu seul est souverain, parce que Dieu seul est parfait, et voilà pourquoi nous demandons dans la divine prière que le règne de Dieu arrive, parce que c'est en Dieu seul qu'est la souveraineté légitime.

Je répudie la doctrine de la souveraineté illimitée sur la terre à cause de ses effets, car aussitôt qu'elle est établie quelque part sur la terre, elle devient l'objet de toutes les ambitions: ambitions sacerdotales, ambitions princières, ambitions démocratiques, et enfin, pour écraser les autres, ambitions militaires. Les souverains tombent, mais la souveraineté ne tombe pas; chacun s'empresse de la sauver de ses chutes, afin de l'avoir à son tour. Le peuple nie la souveraineté de droit divin, et les rois de droit divin nient la souveraineté du peuple, mais, peuple ou rois, tout le monde croit qu'il doit y avoir quelque part la souveraineté sur la terre, idée fatale qui perpétue la tyrannie à travers le changement des tyrans! Que de fictions singulières! que de sophismes étranges pour expliquer l'existence de cette souveraineté illimitée! Tantôt c'est Dieu qui passe dans un homme, et un couronnement se change en sacrement ou en apothéose; tantôt c'est le peuple lui-même qui passe dans un homme ou dans quelques hommes: c'est la nation qui se fait individu, ou Comité de salut public, ou gouvernement provisoire, ou qui même se fait ville, car je me souviens d'avoir lu, dans le *Bulletin de la République* publié au mois d'avril 1848 par le ministère de l'intérieur, ces phrases caractéristiques: « Paris se regarde avec raison comme le mandataire de toute la population du territoire national..... Si les influences sociales pervertissent le jugement ou trahissent le vœu des masses dispersées et trompées par l'éloignement, le peuple de Paris se croit et se déclare solidaire des intérêts de toute la na-

tion[1]. » Celui qui écrivait ces phrases comprenait bien la souveraineté du peuple, qui n'existe qu'à la condition d'être usurpée et exercée par quelqu'un.

Quand quelqu'un ou quelques-uns se sont ainsi emparés de la souveraineté illimitée qu'on fait résider dans le peuple, et qu'ils s'en déclarent les représentants, n'attendez plus ni modération ni justice. Le fanatisme dispense de tout scrupule les partis qui parlent au nom du peuple. Ils sont le peuple : qui donc oserait s'opposer à la volonté du peuple, et surtout à la volonté du souverain ? De là cette maxime si chère aux docteurs de 93 : la volonté du peuple est le droit et la justice elle-même. Cette volonté, qui la discernera et la déclarera ? Hélas ! celui qui l'imposera par la force et par la terreur, tantôt Robespierre et tantôt Tallien, tantôt la Convention et tantôt, comme en 1848, la ville de Paris se déclarant la mandataire de la France, ou plutôt le *Bulletin de la République* se déclarant le mandataire de Paris et de la France ! Misérable mirage en effet que ce prétendu exercice de la souveraineté du peuple ! On parle du peuple et de la nation, les mots sont gros et pompeux ; vous approchez : derrière le peuple et la nation, il n'y a qu'un homme ou deux, et souvent même il n'y a qu'une écritoire insolente.

En vain, Rousseau, effrayé du pouvoir qu'il confère à l'État ou à ceux qui se sont déclarés les représentants de l'État, essaye de restreindre la souveraineté qu'il a créée. Ses restrictions sont impuissantes.

1. *Bulletin de la République*, n° 16, 15 avril 1848.

« Le pouvoir souverain, dit-il, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions. » L'intention de Rousseau est bonne ; mais qui déterminera les bornes de ces conventions générales? Qui indiquera les limites du pouvoir souverain ? Le pouvoir souverain lui-même ; sans cela, il ne serait plus souverain.

Est-ce possible de limiter la souveraineté? Non. Il n'y a qu'une chose possible : c'est de ne pas la créer, c'est de ne pas croire qu'elle puisse exister sur terre, où n'existent ni l'absolue justice, ni la parfaite raison. Eh ! que pouvez-vous craindre, me dira-t-on, de la souveraineté soit du droit divin, soit du droit populaire dans un pays et dans un temps où le pouvoir tombe tous les dix ou quinze ans ? Croyez au danger de la révolution et non au danger de la souveraineté ; je crois aux deux, parce qu'ils s'augmentent l'un par l'autre. Je crois au danger de cette souveraineté illimitée qui est sans cesse renversée, jamais détruite, que personne ne nie, parce que tout le monde l'usurpe. J'ai entendu raconter qu'il y avait un peuple, qui, révolté et vainqueur, étant un jour entré dans le palais, prit le trône et le brûla. Erreur et illusion ! ce peuple n'avait pas brûlé le trône, il l'avait partagé ; ce n'était plus le palais qui régnait, c'était le club. Palais ou club, il y avait toujours quelqu'un qui croyait avoir le droit de faire prévaloir sa volonté et de l'appeler justice. Qu'avait donc gagné la liberté à ces catastrophes ? Elle avait changé de tyran

et de persécuteur, voilà tout. Ne vous y trompez point. Avec les chutes de pouvoirs et de dynasties que nous avons vues, il y aurait eu de quoi fonder vingt fois la liberté de l'individu, si à chaque chute la souveraineté illimitée ne s'était pas relevée aussi forte que jamais, prenant seulement un autre habit, tantôt la blouse, tantôt l'uniforme. La liberté en France n'a jamais rien gagné aux révolutions, parce qu'elle s'est toujours trouvée en présence d'une souveraineté illimitée quelconque. Ne dites pas non plus que les abaissements de langage et de costume qu'a subis la souveraineté, même en se relevant, auraient dû profiter à la liberté. Dans le monde des sentiments et des idées, il ne suffit pas d'abaisser une doctrine pour élever celle qui lui est contraire. Les doctrines ne s'élèvent que par leur force et par leur effort. La ruine d'une doctrine n'a jamais fait toute seule la fortune d'une autre. Oui, la souveraineté de nos jours a semblé s'abaisser, elle s'est dégradée; elle ne s'est pas affaiblie. Oui, ç'a été un spectacle douloureux, si vous voulez, que de voir la souveraineté commencer avec la pourpre de Charlemagne ou l'hermine de saint Louis et finir avec les haillons de Lazare; mais Lazare s'est-il cru moins souverain que Charlemagne ? Le dictateur en guenille a-t-il été moins brutal et moins insolent que le dictateur couronné ? A-t-il plus respecté la liberté de la foi ou la liberté de la propriété ? Non assurément. Il n'a pas douté de son pouvoir, et personne non plus n'en a douté. Craignons donc cette doctrine fatale de la souveraineté sur la terre, qui, selon les temps, descend des cieux à Reims avec la sainte ampoule et qui

finit par se loger dans je ne sais quels faubourgs ameutés, portant d'abord la tiare, puis le bonnet rouge, mais qui ne renonce jamais à la massue avec laquelle elle écrase les droits, les sentiments, les pensées de l'individu. Cette massue sauvage, Rousseau l'a rendue plus pernicieuse encore en l'enveloppant pour ainsi dire dans la métaphysique du *Contrat social;* il a donné à la brutalité le sacrement du sophisme.

L'histoire de la vie de Rousseau n'est pas finie, mais l'étude des doctrines morales et politiques de Rousseau est achevée avec le *Contrat social.* Il y a dans Rousseau deux hommes, le moraliste, le politique et le philosophe, tel qu'il est dans le *Discours sur les sciences et les arts,* le *Discours sur l'inégalité des conditions humaines, la Nouvelle Héloïse, Émile* et *le Contrat social,* et l'homme souvent malheureux et souvent maniaque que nous voyons dans les *Confessions,* les *Dialogues* et dans la *Correspondance.* De ces deux hommes, nous venons d'achever d'étudier l'un, c'est-à-dire le moraliste, le politique et le philosophe, et nous avons souvent représenté la physionomie mobile et changeante de l'autre. Que nous resterait-il à faire pour terminer ce second portrait ? Il nous resterait à suivre Rousseau dans sa vie errante et dans son humeur inquiète, en Suisse, en Angleterre, en Dauphiné, jusqu'à son dernier asile et sa mort volontaire. Ces récits biographiques, je les achèverai quelque jour.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.

Paris. — Imprimerie Viéville et Capiomont, rue des Poitevins, 6.